

Estar (políticamente) en el mundo

Cristina Sánchez



A Wolfgang

Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez para Asip, SL.
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: Cortesía de Hannah Arendt Bluecher Literary Trust (págs. 10, 16, 25, 30, 37, 82), Getty Images / Bertrand Rindoff Petroff (pág. 31), Everett Historical / Shutterstock.com (págs. 53 y 61), paul prescott / Shutterstock.com (pág. 73), haak78 / Shutterstock.com (pág. 110).

Depósito legal: B15369-2015

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España

Arendt

Estar (políticamente) en el mundo

Cristina Sánchez

CONTENIDO

Introducción 7

Vida y contexto 13

Europa 13

Las amistades peligrosas 17

Gente sin papeles 22

Estados Unidos 24

Una política para Palestina 26

Arendt epistolar 29

Hannah Arendt. La película 31

Acusaciones y refutaciones 33

El totalitarismo 41

En el corazón de las tinieblas 44

Un descenso al horror organizado 45

La sociedad totalitaria 53

La vida de los otros 55

El poder totalitario 57

Primo Levi. Si esto es un hombre 59

El mal radical 62

La gramática de la vida activa 65

Los condicionantes de la vida humana 67

Las «actividades» de la vida activa 69

Los rostros del Animal laborans *en la actualidad* 73

Los espacios de la vida activa: privado, público y social 79
La esfera pública y la esfera privada en los tiempos de la globalización 80
Vida y política: Otras miradas 84
La crisis de la política en la modernidad 86

El cómo de la política 91
Recuperando la dignidad de la política 93
El republicanismo cívico 94
Historia de dos revoluciones 96
Los consejos populares: la participación política «desde abajo» 99
Nuevos comienzos desde la sociedad civil. Leer a Arendt en Teherán 100
Poder y violencia 103
El poder de los sin poder 104

No todos somos Eichmann 109
Responsabilidad individual y colectiva 111
Pensar y juzgar 116
El experimento de Milgram: aquellos hombres grises 118
Apuntes sobre el personaje 120
El mal banal 122
Kant en los infiernos 123

Obras principales 131
Cronología 135
Índice de nombres y obras 141

Introducción

En una entrevista realizada en 1964, cuando Arendt era ya una de las grandes figuras reconocidas del pensamiento en Estados Unidos, el entrevistador le preguntó acerca de su papel como filósofa. Ella se apresuró a rechazar con cierto enojo su inclusión en el círculo de los filósofos: «Mi profesión, si puede hablarse de algo así, es la teoría política. No me siento en modo alguno una filósofa». ¿Qué es lo que nos muestra esta incomodidad de ser identificada como tal? Quizá lo primero que debamos precisar es que esa tajante afirmación no supone un rechazo de la filosofía por su parte, ni evitar un propósito filosófico en su obra, ya que nada estaría más lejos de su intención, como podremos ver a lo largo de estas páginas.

Lo que critica y rechaza Arendt es una manera tradicional de hacer filosofía que se pregunta por el individuo sin tener en cuenta que ese individuo (el ser) nunca existe en singular, sino que nuestro mundo está habitado por individuos plurales, y por consiguiente, la pluralidad humana y la comunicación con los otros deben constituir en realidad los condicionantes del quehacer filosófico. A su juicio, los filósofos (en especial Platón, pero también otros, como Heidegger) han desatendido

la esfera de la pluralidad humana, que no es otra que la esfera de la política, la esfera de los asuntos humanos en común. Dichos filósofos, salvo escasas excepciones (como Sócrates), entendieron que apartarse del mundo compartido de los asuntos humanos era algo inherente a la experiencia filosófica, minusvalorando aquellas experiencias relacionadas con el vivir y actuar de esos individuos plurales en un mundo compartido, esto es, con las experiencias eminentemente políticas. Por eso, «filosofía» y «política» serán para Arendt términos prácticamente opuestos o, al menos, en una permanente tensión no resuelta. Su propósito, en este sentido, se orientará a pensar (filosóficamente) acerca de fenómenos políticos tales como la acción, la revolución, el poder o la violencia.

Arendt se enfrenta, pues, como teórica política, a la tarea de pensar las experiencias políticas vividas. El motivo y la preocupación que le mueve a ello es comprender lo ocurrido, comprender el mundo que le rodea, en toda su barbarie y en toda su grandeza. Un mundo en el que habitan tanto Eichmann como Sócrates. Y esto no responde tanto a un interés académico o intelectual, sino a un interés vital: «Para mí lo esencial es comprender, yo tengo que comprender». Así, en su libro *Los orígenes del totalitarismo* se plantea la comprensión de una sociedad moderna que ha instaurado la violencia extrema, en términos de ruptura con lo vivido hasta ese momento, es decir, la comprensión de un fenómeno político radicalmente nuevo:

> La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no los tiene [...]. Significa más bien examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros –y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso–. La comprensión significa, en suma, un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, un soportamiento de esta, sea como fuere.

Para ella, el pensar como actividad tiene que partir necesariamente de las experiencias, pues estas son las que constituyen el objeto del pensar. Se distancia, en este sentido, de autores que reflexionan acerca de lo intangible o acerca de esencias universales desligadas de la experiencia de la pluralidad humana, de «habitar juntos la Tierra». Arendt se enfrentó a estas experiencias, escribió y debatió públicamente sus ideas, y arrostró también duras acusaciones y críticas, como tras la publicación de su libro *Eichmann en Jerusalén*. Y no rehuyó las situaciones comprometidas o difíciles, las polémicas o las críticas incómodas. Se alejó de los caminos habitualmente trillados a la hora de explicar los fenómenos políticos –como el totalitarismo o la revolución– y eso le procuró no poca incomprensión por parte de la intelectualidad del momento. Lo que desconcertaba a sus lectores (y aún hoy los desconcierta) era que ejercía un «pensamiento independiente», como ella misma afirmaba. La actividad del pensar es, en este sentido, una actividad que para Arendt se caracteriza por su libre ejercicio, y no por buscar un punto final indiscutible. No pretende comunicar conclusiones, sino «mantener un diálogo anticipado con otros».

Son muchos los terrenos en los que las ideas de Arendt han sido utilizados como un punto de partida para pensar el mundo actual: la sociedad-masa, las posibilidades de la acción, los problemas de la democracia, la violencia extrema y la responsabilidad de los ciudadanos en la aceptación de la violencia, por poner algunos ejemplos. Podríamos decir que los paralelismos entre las situaciones que ella vivió y pensó y las nuestras nos permiten hallar en su obra un anticipo a nuestras respuestas, como si sus escritos nos proporcionaran claves para comprender nuestro presente. Hay una creciente fascinación por su pensamiento, que se traduce en una ingente producción académica sobre su obra y una incorporación plena al todavía muy androcéntrico canon del pensamiento político del siglo XX. Arendt se



Hannah Arendt. Imagen tomada en París hacia 1930.

ha convertido, en este sentido, en uno de los nombres que suelen aparecer citados en los contextos más insospechados. Términos acuñados por ella, como «la banalidad del mal» o «el derecho a tener derechos» se han transformado casi en clichés incorporados al lenguaje de los medios de comunicación o del público en general. Como señala irónicamente Manuel Cruz, Arendt se nos desvela ahora como «la filósofa que estaba en el secreto».

Sin embargo, lejos de proponer a Arendt como un oráculo para nuestros males, el valor y la fuerza de su pensamiento radican precisamente en su original y testaruda capacidad para indagar de manera crítica acerca de nuestros más asentados y tradicionales conceptos políticos. Pero sobre todo, como veremos a lo largo de estas páginas, su valor está en la convicción profunda –enraizada en las experiencias del siglo que le tocó vivir– de que alcanzamos nuestra humanidad no

en solitario, sino en relación con los otros, en un mundo común y plural compartido. Será en ese espacio público donde se desarrolle nuestra condición humana, donde seamos capaces de actuar, de revelar nuestra identidad ante los demás y de crear espacios de libertad junto con otros. Desde esta perspectiva, leer a Arendt supone encontrarnos con una de las propuestas teóricas más originales e independientes de este siglo, y más resueltamente a favor de una recuperación de lo público y del sentido y dignidad de la política como actividad que constituye un fin en sí misma en tanto que expresión de la condición humana de la pluralidad.

A Arendt le gustaba decir que sus reflexiones eran «ejercicios de pensamiento», que se caracterizaban sobre todo por adquirir experiencias acerca de «cómo pensar», sin pretender prescribir «qué hay que pensar ni qué verdades hay que sustentar». En definitiva, la mejor definición que podemos dar a su obra, y que refleja en gran medida su método y su propósito, es lo que ella misma señala respecto al modo de pensar de Lessing: «Su pensamiento no era una búsqueda de la verdad, dado que cada verdad que es el resultado de un proceso de pensamiento pone necesariamente un punto final al movimiento del pensamiento». Por el contrario, lo que Lessing hacía era diseminar *fermenta cognitionis*, «que no tenían por objeto comunicar conclusiones, sino estimular a otros al pensamiento independiente, y esto con el solo propósito de crear un discurso entre pensadores». Quedémonos, por tanto, con esta invitación que nos propone nuestra autora y pasemos a examinar sus ideas en las próximas páginas y a pensar por nosotros mismos el mundo en el que nos insertamos.

Vida y contexto

¿Cuál es el objeto de nuestro pensar? ¡La experiencia! ¡Nada más! Y si perdemos el suelo de la experiencia nos encontramos todo tipo de teorías.

Arendt, *Conversación con Günther Gaus*

Europa

Johanna Arendt nació en Hannover el 14 de octubre de 1906 y murió en Nueva York en 1975. Siempre tenía tres fotografías sobre su mesa de trabajo: la de su madre, Martha Cohn; la de su segundo marido, Heinrich Blücher; y la del filósofo Martin Heidegger, las tres figuras más influyentes de su vida. Sus padres, Paul y Martha, eran oriundos de Könisberg (la ciudad natal de Kant, actual Kaliningrado, en territorio ruso) y se habían mudado a Hannover debido al trabajo de Paul como ingeniero. Los dos provenían de familias judías liberales. Frente a posiciones tradicionalistas-ortodoxas, los Arendt-Cohn se movían en el círculo de profesionales liberales, partidarios de las ideas reformistas de la Ilustración que había transmitido el filósofo judío alemán Moses Mendelsohnn en el siglo XVIII, y que se centraban en la demanda de la emancipación so-

cial y política de los judíos y su integración plena en la ciudadanía alemana. Könisberg, por su situación geopolítica como puerto importante del Báltico, era una ciudad cosmopolita, con un gran tráfico comercial, una ciudad ilustrada, sede de la universidad Albertina, que contaba con un gran número de habitantes judíos, muchos de ellos procedentes de Rusia, de donde huían a causa de los pogromos. La familia de Arendt estaba dedicada a los negocios de importación y al comercio. Su abuelo paterno, Max Arendt, se convirtió en líder de la comunidad judía de la ciudad y defendió la integración de los judíos como ciudadanos alemanes en contra de posiciones sionistas. En ese contexto liberal, ilustrado y multicultural, Hannah no recibió una educación judía tradicional: no estudió hebreo como era habitual en muchas familias, sino griego y latín, y su paso por la sinagoga fue breve y tan solo como parte de las actividades sociales compartidas de la vida comunitaria. Ella misma, en una entrevista realizada en 1964, aclaraba lo siguiente respecto a sus raíces identitarias: «En lo que respecta a mis recuerdos personales, no supe por mi familia que yo era judía. Mi madre era completamente arreligiosa [...]. La palabra "judío" nunca se oyó en nuestra familia mientras yo fui niña. Me topé con ella por vez primera por los comentarios antisemitas de otros niños en la calle [...]. Mi madre, o mi hogar familiar, digámoslo así, era un tanto diferente de los habituales. Había muchas cosas especiales en él, también en comparación con los otros niños judíos e incluso con los de mi propia familia». Entre esas cosas especiales estaba la biblioteca de su padre, con las obras de los filósofos Kant, Jaspers o Kierkegaard, que Arendt leería precozmente, con catorce años, al igual que las obras originales en griego de los poetas clásicos, por los que sentía especial interés.

La enfermedad del padre, Paul, una sífilis contraída en la juventud, hizo que la familia regresase de Hannover a Könisberg, y Arendt –hija única– quedó al cuidado de su madre, tías y amigas de la familia.

Martha, la madre, era sin duda una mujer avanzada para la época, educada en París, y admiradora de la revolucionaria Rosa Luxemburgo, con claras y avanzadas ideas respecto a la educación de las mujeres. Le procuró a la joven Hannah una educación sin prejuicios, alentando su inclinación por la filosofía para estimular la excelente memoria que ya demostraba poseer. Cuando en 1913 murió su padre, Arendt contaba con siete años. Después de la Primera Guerra Mundial, la madre se volvió a casar con un acomodado hombre de negocios de Könisberg que les dio tranquilidad económica tras las convulsiones y penurias de la guerra. No debió de ser fácil para Hannah asumir tantos cambios en tan poco tiempo.

La melancólica Hannah estudió en el Liceo, y se preparó para hacer el examen de ingreso en la universidad. Para ello se trasladó a la Universidad de Berlín, con el fin de estudiar allí algunos semestres. En Berlín amplió sus precoces conocimientos de la filosofía alemana, y para entonces ya había tomado una decisión clara y firme sobre su futuro: estudiaría Filosofía como materia principal y después iría a la Universidad de Marburgo. ¿Por qué escogió esta ciudad? Tengamos en cuenta que para los jóvenes de la época no solo era importante preguntarse «¿Qué voy a estudiar?» (una cuestión que en ella estaba clara desde el principio), sino, sobre todo, la pregunta decisiva era: «¿Con quién voy a estudiar?». La filosofía alemana de principios de siglo, en ese sentido, aparecía asociada a personas, una filosofía vinculada a la figura de lo que se consideraba como un maestro.

Un rumor se extendía por los corrillos filosóficos de Alemania en los años veinte: mientras que la mayor parte de las universidades se nutrían de profesorado neoplatónico, neokantiano o neohegeliano, con enseñanzas caducas y poco espíritu crítico, se contaba que en Marburgo había un brillante joven profesor de treinta y tantos años que no enseñaba «qué pensar», sino que «enseñaba a pensar», quizás



En su infancia y primera juventud Hannah Arendt leyó precozmente a Kant, Jaspers o Kierkegaard.

algo no muy alejado de planteamientos pedagógicos actuales, pero que en ese momento representaba una absoluta novedad, tanto por la forma, como por el contenido de sus enseñanzas. Se llamaba Martin Heidegger. Sus clases eran fascinantes para sus alumnos, entre los que se encontraban no solo Arendt, sino también Herbert Marcuse, Hans Georg Gadamer, Hans Jonas o Karl Löwith, los «hijos de Heidegger», estudiantes que luego a su vez fueron voces importantes en la filosofía contemporánea. Heidegger era un seductor en sus clases, según contaban todos sus alumnos, incluidos los que luego se apartaron filosóficamente de él. Embrujaba y fascinaba a su audiencia. Era el «pequeño mago de Messkirsh» (su ciudad natal), que atraía como abejas a sus ávidos estudiantes a un rico y nuevo panal filosófico. La misma Arendt describe la subyugación que sentían en ese momento ante el joven profesor: «El pensamiento ha vuelto a vivir, los tesoros culturales del pasado, que se creían muertos, son expresados de forma que dicen cosas completamente diferentes a las que se había supuesto. Hay un maestro; quizás el pensar pueda aprenderse».

Así pues, en 1924 Hannah se trasladó a Marburgo, donde comenzó a estudiar con «el rey secreto de la filosofía», como ella lo denominaba. Pensamiento y pasión, la pasión de pensar (y otras pasiones) se unieron en una joven Hannah de dieciocho años, que se enfrascó en una relación amorosa clandestina, que no se habría diferenciado mucho de tantas al uso (joven alumna con profesor casado, que no abandona a su familia) de no haber sido porque, además de tratarse de dos de las mentes más brillantes del siglo xx, había elementos suficientes para los interrogantes y el desconcierto. Lo que hizo de

Las amistades peligrosas

Sobre la relación amorosa de Arendt con Heidegger han corrido ríos de tinta, se han rodado películas y se han escrito obras de teatro. La mayoría de las veces se ha hecho con un tono sensacionalista (la relación de una judía con un filósofo adscrito al nazismo) o cuando menos, presentando a una Arendt entregada al romanticismo más sensiblero.

Seguramente, las claves más ciertas de esta tortuosa relación las podemos encontrar en la extensa correspondencia que mantuvieron a lo largo de los años (de 1925 a 1975) y leyendo entre líneas en algunas de las obras de Arendt. No obstante, también son importantes los silencios de esa correspondencia, los largos silencios de años, que en ocasiones hablan más que las palabras.

Heidegger ocupó el rectorado de la Universidad de Friburgo en 1933 y empezó a aplicar las leyes antisemitas de expulsión de los judíos de la universidad. Para entonces, Arendt ya se había exiliado a París. Entre los expulsados se encontraba su antiguo maestro y mentor, el filósofo Edmund Husserl. A ella le llegaron noticias de lo ocurrido, y del comportamiento de Heidegger y le escribió una carta haciéndose eco de esas noticias y pidiendo una respuesta. Esta no se hizo esperar. En un tono que provocó que Arendt definiera a Heidegger como «un gran mentiroso», él negó todas las acusaciones –lo mismo que hiciese años más tarde ante el comité de desnazificación– y con los mismos argumentos: su objetivo como rector fue proteger la independencia de la universidad y a los colegas judíos, proporcionándoles becas y ayudándoles de distintas formas. En ningún caso podía sostenerse que su comportamiento fuese antisemita, argumentaba. La reacción de Arendt fue la ruptura de su amistad, a la que seguiría el primer y largo silencio que se prolongaría durante más de quince años. Lo que había ocurrido podría resumirse con sus propias palabras: «El problema, el problema personal, no era lo que podrían estar haciendo nuestros enemigos, sino lo que nuestros amigos estaban haciendo».

En 1950 Hannah Arendt regresó a Europa desde Estados Unidos, donde se había exiliado, a dar una serie de conferencias. Ese viaje no solo supuso el reencuentro con la lengua y el país materno, después de la guerra, sino también la reaparición de nuevo de Heidegger en escena. Este seguía manteniendo un terco y persistente silencio acerca de su colaboración con el régimen nazi, que no se rompió hasta una entrevista realizada en 1966 para un periódico alemán –y que por su deseo expreso habría de publicarse póstumamente– en la que, de nuevo, seguía afirmando el mismo tipo de discurso autoexculpatorio. En el terreno personal, Heidegger manifestó que Arendt había sido «la pasión de su vida». Sin embargo, para Arendt, el paso del tiempo y de todos los acontecimientos se dejaba notar. Lo que se trasluce de la correspondencia en esos momentos es, sobre todo, la recuperación del diálogo filosófico entre los dos, en donde Arendt sigue encontrando el interlocutor válido para sus ideas por la riqueza y profundidad de su pensamiento. El precario equilibrio en la relación (por parte de Arendt) se rompió de nuevo en 1960, después de varios años sin correspondencia alguna, tras la publicación en alemán de la obra de Arendt *La condición humana* (1958). Arendt le envió un ejemplar con una nota en la que reconocía que el libro le debía casi todo a él «en todos los aspectos». Heidegger guardó un ominoso silencio. En palabras de la propia Arendt, lo que ella había demostrado frente al ego del maestro era que «podía contar hasta tres, e incluso hasta cuatro», sin duda algo más de lo que Heidegger esperaba de una alumna o de una musa.

Hasta 1967 no volvería a encontrarse de nuevo con Heidegger, cada vez más retirado y enfermo. Y una vez más, retomaron la correspondencia y se vieron varias veces, cuando ella viajaba con su marido a Europa. De esta etapa ya tardía de su relación, cabe subrayar no solo la apelación a una amistad filosófica, a un auténtico diálogo filosófico entre los dos, sino también a lo que la misma Arendt expresa: «A quienes la primavera les yermó y rompió el corazón, el otoño les cura».

esta relación algo singular fueron las circunstancias de la misma y su fuerte simbolismo. Frente al compromiso de Heidegger con el nacionalsocialismo, Arendt apelaba a la responsabilidad colectiva frente a la violencia; mientras que él se entregaba a la visión entusiasta de «las manos de Hitler», según relató Karl Jaspers, ella se vio obligada a exiliarse. A pesar de todos los difíciles avatares, sin embargo, Arendt se mostró generosa con su antiguo amor tras la guerra: se convirtió en su embajadora ante el mundo académico e intelectual estadounidense, y mantuvo una profunda amistad –con largos silencios intermitentes– hasta la muerte de ella, en 1975.

Arendt estudió un año en Marburgo. Al año siguiente, en 1925, se trasladó a Friburgo para continuar sus estudios por recomendación de Heidegger, bajo la tutela de Edmund Husserl, padre de la fenomenología. Sin embargo, en 1926, también por recomendación de Heidegger, se trasladó nuevamente, esta vez a Heidelberg, con otro de los *enfants terribles* de la filosofía del momento, Karl Jaspers, para realizar su tesis doctoral. Durante esos años de universidad, Arendt estudió a Kant y a Schelling, se relacionó con jóvenes intelectuales en un ambiente mundano, frecuentando todo el hervidero de ideas y teorías (no solo filosóficas, sino también psicológicas, literarias, históricas, etc.) que constituía Heidelberg en la década de 1920. Allí se doctoró en 1928, con veintidós años, gracias a una tesis dedicada al concepto de amor en San Agustín, en la que ya subrayaba la importancia de algunas ideas clave para su pensamiento posterior, como es la de natalidad, entendida políticamente como la «libertad de poder comenzar algo nuevo».

En 1929 entabló una relación con un joven filósofo judío, Gunther Stern, también estudiante de Heidegger, y se trasladaron juntos a Berlín, donde se casaron poco después. Ambos intentaron iniciar una carrera académica, y Arendt se embarcó en un trabajo sobre el roman-

ticismo alemán y sus consecuencias políticas, centrado en la vida de una judía ilustrada berlinesa de finales del siglo XVIII, Rahel Varnhagen, y su lucha por encontrar un lugar en el mundo como mujer judía, tema en el que, sin duda, Arendt reflejaba sus propias inquietudes, planteándose –al igual que Rahel– su identidad como judía alemana. Cuestiones como la asimilación en el contexto social y cultural alemán, a costa de la renuncia de las raíces identitarias para poder ser aceptada por la sociedad, aparecieron ya como una de las preocupaciones teóricas de Arendt, reflejando asimismo la situación en la que se encontraban los judíos en Europa.

Mientras tanto, la situación política en Alemania se volvía cada vez más asfixiante, al tiempo que peligrosa para los judíos. Stern había encontrado trabajo como periodista, con el seudónimo de Gunther Anders, y Arendt estaba enfrascada en la redacción de su libro sobre Rahel Varnhagen. Tras el incendio del Reichstag, en 1933, y con Hitler ya como canciller de Alemania, Stern decidió huir a París, pues temía caer en manos de la Gestapo. Arendt, por su parte, se quedó en Berlín, implicándose con organizaciones sionistas clandestinas que ayudaban a los que escapaban del creciente terror totalitario, especialmente perseguidos políticos. Ese fue el momento de su despertar político, como ella misma diría años después en una entrevista, el momento en el que tomó conciencia de que no podía ser una simple espectadora de lo que ocurría a su alrededor y debía actuar.

Finalmente, sus actividades clandestinas pusieron tras su pista a la Gestapo, y fue arrestada, aunque quedó libre sin cargos poco después. Este hecho fue el detonante para emprender la huida ilegal de Alemania camino de París, en 1933, el mismo año en el que Martin Heidegger se hizo cargo del rectorado de la Universidad de Friburgo y pronunció su famoso y entusiasta discurso de apoyo al nuevo régimen nacionalsocialista. Para Hannah Arendt, como para tantos otros, co-

menzó una nueva y larga vida como apátrida, desde 1933 hasta 1951, año en el que obtuvo la ciudadanía estadounidense. Su biografía a partir de este momento coincide con la de otros intelectuales europeos empujados al exilio, que carecían de un mundo compartido, perdieron lo conocido hasta entonces, los lazos sociales y familiares, y sintieron la imperiosa necesidad de sobrevivir y construirse una nueva vida, con un nuevo idioma, en una nueva tierra.

París no era una fiesta, al menos no para la multitud de refugiados que llenaban la ciudad; el antisemitismo y la xenofobia campaban en sus calles, y la vida no era fácil para ellos. Arendt intensificó su trabajo como colaboradora en organizaciones sionistas que ayudaban a los refugiados más jóvenes a emprender su marcha a Palestina. Su activismo político en ese momento estaba claramente orientado hacia esa identidad judía desvelada tardíamente, que la realidad la había obligado a afrontar. Años después, en una entrevista, ella misma señaló que ese despertar de la conciencia política supuso un tránsito de lo personal a lo político: «la pertenencia al judaísmo se había convertido también en mi problema, y mi propio problema era político, puramente político. Cuando una es atacada como judía, solo puede contestar como judía». La identidad personal se transformaba entonces en el lugar de resistencia frente a la discriminación y la exclusión, no ocultando dicha identidad o queriendo desprenderse de ella, sino, por el contrario, al igual que en la política actual hacen los movimientos de minorías sexuales o raciales, afirmando su pertenencia al mundo desde esa identidad que es objeto de ataque.

En su nueva vida en París conoció al que sería su segundo marido, el berlinés Heinrich Blücher. Este era un periodista exiliado que había sido miembro destacado del KPD (Partido Comunista Alemán) y con el que Arendt entró en contacto con las versiones más ortodoxas del marxismo. Se casaron en París en 1940. Ese mismo

Gente sin papeles

Sus experiencias como exiliada se reflejan muy claramente en su obra, y muy especialmente en su artículo «Nosotros los refugiados» (1943). Allí expone lo que para ella constituye una de las antesalas del triunfo del totalitarismo: el desarraigo y la superfluidad de grandes grupos de población cuando ya no reciben la protección en términos de derechos y de reconocimiento social y político por parte de los Estados. Esa situación de exclusión genera a su vez en los refugiados una conducta orientada a su asimilación en el país receptor y a despojarse de su identidad originaria como un pesado fardo:

> Perdimos nuestro hogar [...] perdimos nuestra ocupación [...] perdimos nuestro idioma [...]. Nos dijeron que olvidásemos y olvidamos más rápidamente de lo que nadie puede imaginar [...]. Cuanto menos libres somos para decidir quiénes somos o cómo vivir, más intentamos construir una fachada, esconder los hechos e interpretar unos papeles. Fuimos expulsados de Alemania por ser judíos. Pero cuando a duras penas cruzamos la frontera francesa, fuimos convertidos en *boches* (término peyorativo para referirse a los alemanes) [...]. Durante siete años hicimos el ridículo papel de intentar ser franceses, o al menos futuros ciudadanos; pero al comienzo de la guerra todos fuimos internados como *boches* igualmente [...]. Habíamos sido encarcelados porque éramos alemanes, y no fuimos liberados porque éramos judíos [...]. Nuestra identidad cambia con tanta frecuencia que nadie puede averiguar quiénes somos en verdad [...]. Cualquier cosa que hagamos, cualquier cosa que pretendamos ser, no revelará nada más que nuestro deseo insano de ser cambiados, el de no ser judíos.

En este sentido, la actualidad de sus reflexiones parecen innegables: la situación de grandes masas de refugiados y apátridas, que ella detectaba como uno de los problemas políticos principales del siglo xx, no ha hecho más que aumentar. Los desplazamientos transnacionales

y la situación de grupos de personas desplazadas por guerras, motivos económicos o desastres naturales llenan los medios de comunicación. Y, como señala Arendt, ya en la década de los treinta, las naciones europeas no supieron afrontar el problema de la presencia creciente de desplazados, y ante el peligro que su presencia representaba para el funcionamiento de las instituciones, transfirieron el problema a la policía. De un problema político –ampliación de los criterios de inclusión en la ciudadanía del país de acogida– se pasó a un problema policial, a una cuestión de papeles. «Al parecer –dice Arendt– nadie quiere saber que la historia contemporánea ha creado una nueva clase de seres humanos: la clase que es confinada en campos de concentración por los enemigos, y en campos de internamiento por los amigos.»

año, el gobierno francés decretó el internamiento en campos de los refugiados procedentes de Alemania, como «enemigos extranjeros». Arendt fue trasladada al campo de internamiento de mujeres de Gurs, el más grande de toda Francia, situado en los Pirineos atlánticos, cerca de la frontera española. Este campo fue construido para recluir a los refugiados españoles republicanos y, posteriormente, a las mujeres judías residentes en Francia. Arendt estuvo interna allí cinco semanas, tras las cuales, y aprovechando el caos administrativo que se produjo tras la caída de París a manos del ejército alemán, pudo obtener los documentos de libertad necesarios para huir. Las otras mujeres internas que no pudieron hacerlo serían trasladadas poco después a los campos de exterminio. A partir de ese momento, Arendt y Blücher emprendieron el camino de la huida de tantos otros exiliados por una Europa que cerraba sus fronteras, en búsqueda del ansiado visado que les permitiera embarcarse hacia Estados Unidos: Marsella, Lisboa y, finalmente, Nueva York eran las ciudades del recorrido del exilio.

Estados Unidos

Llegaron a Nueva York en 1941. Una nueva tierra, una nueva sociabilidad, un nuevo idioma que aprender y también una nueva manera de entender la política, tan alejada de la europea. Arendt no consiguió la ciudadanía estadounidense hasta diez años después. Sus primeros contactos allí no se encaminaron tanto al mundo académico, al que se dirigían la mayoría de los emigrados políticos y académicos alemanes, sino a la actividad política. Empezó a trabajar como columnista en *Aufbau* («Construcción»), un periódico neoyorquino en lengua alemana que funcionaba como plataforma cultural y política de los refugiados alemanes, y en el que escribirían Thomas Mann, Albert Einstein o el escritor Stefan Zweig. Allí comenzó a escribir sobre la política judía, centrada sobre todo en la necesidad de crear un ejército judío. Al mismo tiempo, las tesis del líder sionista Ben Gurion, futuro primer ministro de Israel, sobre la creación de un Estado judío en Palestina iban ganando cada vez más adeptos en Estados Unidos. Arendt adoptó una postura heterodoxa, a contracorriente de las posiciones del sionismo oficial, en la que ya podían observarse algunos de los temas relevantes que aparecerían en sus obras posteriores: la apuesta por la fórmula de los Estados federados, la crítica a los nacionalismos de raíz comunitarista/étnica o religiosa, la cuestión de los modos de pertenencia a la comunidad política y el problema de las personas sin Estado (refugiados y apátridas). Para Arendt, la política de Ben Gurion, que reclamaba las tierras palestinas, se deslizaba hacia el desastre político, a la vez que se perdía la oportunidad de crear un Estado binacional judío-palestino. Sus artículos en *Aufbau* de los años cuarenta dan buena fe de sus preocupaciones, a la vez que la sitúan públicamente en una postura disidente respecto a la comunidad judía norteamericana.



Hannah Arendt y su marido Heinrich Blücher en una imagen tomada hacia 1950.

A partir de ese momento, 1944, Arendt ya no sería considerada una aliada intelectual y política en el seno del sionismo (si es que en algún momento lo había llegado a ser) sino que, por el contrario, inició el camino de la polémica, de las acusaciones y de las críticas, que culminaría en 1962 con la publicación de su libro *Eichmann en Jerusalén*. Su crítica y el rechazo a la adopción de la forma de la nación-Estado en Palestina se centraba fundamentalmente en que, por un lado, no resolvía el problema del antisemitismo y, por otro, el nuevo Estado judío no respetaría la pluralidad de individuos en el territorio (árabes y judíos), pues dejaba a la mayoría árabe del territorio en la situación de apátridas, a los que no se les reconocía «el derecho a tener derechos», según la fórmula que utilizó posteriormente Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. A sus ojos, Palestina solo podía salvarse como patria nacional de los judíos si –como era el caso de otros pequeños países y nacionalidades– se integraba en una federación.

Al mismo tiempo que escribía sobre el presente y el futuro de la política en Palestina, Arendt trabajaba también en comités encargados de preservar los tesoros culturales judíos y en una de las impor-

Una política para Palestina

Incluso si los judíos ganasen la guerra, al final encontrarían destruidas las únicas posibilidades y los únicos logros del sionismo en Palestina. El país que aparecería entonces sería algo muy diferente al soñado por la judería mundial, tanto sionista como no sionista. Los judíos «victoriosos» vivirían rodeados por una población árabe totalmente hostil, aislados dentro de unas fronteras continuamente amenazadas, obsesionados por la autodefensa física hasta un grado tal que sumergiría todos los demás intereses y actividades. El desarrollo de una cultura judía dejaría de ser el objetivo de la gente; los experimentos sociales serían descartados como lujos impracticables; el pensamiento político giraría en torno a la estrategia militar; el desarrollo económico estaría determinado exclusivamente por las necesidades de la guerra. Y todo esto sería el destino de una nación que [...] seguiría siendo un pueblo muy pequeño, sobrepasado numéricamente por sus vecinos hostiles. Bajo estas circunstancias [...] los judíos palestinos acabarían siendo una de esas tribus guerreras cuyas posibilidades e importancia la historia nos ha enseñado de sobra desde la época de Esparta.

Hannah Arendt, «*To Save the Jewish Homeland: There Is Still Time*», 1948

tantes editoriales de Nueva York. Ese trabajo le permitió conocer más de cerca a la intelectualidad neoyorquina, así como a los exiliados europeos que comenzaban a trabajar en las universidades de este país. Su interés teórico, una vez más, se encontraba ligado a los fenómenos y experiencias políticas de su tiempo. A partir de 1943, llegaron las noticias de lo que ocurría en los campos de exterminio a un público que no podía creer lo que estaba sucediendo: «Esto era diferente –señala Arendt–, esto era realmente como si se hubiese abierto el abismo. Nunca debió permitirse que sucediera». Su trabajo en las organizaciones de recuperación de los bienes culturales judíos en Europa le

había provisto de numerosos datos y documentación con los que iba analizando las particularidades y profundidad del régimen totalitario.

Su confrontación con el totalitarismo –tanto desde el terreno de la teoría como el de la práctica– fue una tarea a la que dedicó cerca de diez años, desde su exilio parisino, recién comenzada la guerra, hasta 1951, año en el que publicó *Los orígenes del totalitarismo*. En un primer momento pensaba titularlo «Los elementos de la vergüenza: antisemitismo, imperialismo, racismo». Su principal impulso teórico era «comprender» lo que estaba ocurriendo, una comprensión que suponía «examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros, un atento e impremeditado enfrentamiento a la realidad». En ese «hacerse cargo» de lo acaecido Arendt recorre un largo camino de investigación en la elaboración del libro. En sus páginas encontramos un vastísimo conocimiento histórico, mucha documentación, referencias literarias, y también documentación y testimonios relativos a los campos de concentración. El resultado, un volumen de cerca de 500 páginas, con partes elaboradas en distintos momentos –antes y después de la guerra–, le abrió las puertas académicas en Estados Unidos e hizo de ella una figura de primer orden en el panorama intelectual. Poco después de acabar la guerra, en 1950, Arendt visitó Europa, como parte de su trabajo de reconstrucción de los bienes culturales judíos. Tuvo la oportunidad de reencontrarse con sus antiguos amigos, de ver la dura situación de Alemania en su año cero y percibir los efectos del régimen nazi. La cuestión que se dirimía en esos momentos en el debate público era el de la culpabilidad colectiva de Alemania en el mantenimiento de dicho régimen. Frente a ello, Arendt mantuvo la idea de que la culpa nunca puede ser colectiva, solo individual, y de que, en todo caso, habría una responsabilidad colectiva moral y política en el silencio cómplice de los individuos que no hicieron nada por frenar la barbarie.

Una vez publicada su obra sobre el totalitarismo, Arendt se embarcó en la escritura de un libro sobre el marxismo que, poco a poco, fue derivando en una empresa mucho más compleja, en la que fueron apareciendo diversas temáticas (la relación de la filosofía con la acción política, las condiciones de la vida moderna o la idea de autoridad, entre otras) pero que en realidad daban cuenta de su preocupación a lo largo de esos años (de 1951 hasta 1958, fecha de publicación de *La condición humana*). Dicha preocupación no era otra que afirmar que la política (la acción política) tenía todavía sentido como actividad humana. Si en su obra anterior, *Los orígenes del totalitarismo*, su propósito al enfrentarse con la violencia totalitaria era recordar a la gente los límites de la condición humana, en su libro del mismo título, nos muestra las posibilidades de la acción política en las sociedades de masa actuales. Y es hacia ese propósito hacia el que encaminó también sus obras posteriores: *Sobre la revolución* (1965) o *Crisis de la República* (1972).

En la década de los cincuenta, Arendt era ya una reconocida figura pública en el mundo intelectual norteamericano. Le invitaban a dar clases en prestigiosas universidades y colaboraba habitualmente en revistas políticas y académicas. Recordemos que, en el terreno de los acontecimientos políticos, Estados Unidos entraba en la convulsa y oscura etapa del maccarthismo, mientras Europa se rompía con el telón de acero, especialmente con el levantamiento húngaro contra los tanques rusos en 1956. Este último acontecimiento, sobre el que Arendt escribe en *La condición humana*, le demostró que todavía era posible tener esperanzas acerca de la acción política colectiva no gubernamental, el retorno de la política desde abajo, desde la acción compartida espontánea de la ciudadanía contra el poder violento.

No obstante, antes de que su producción teórica se orientara a examinar el cómo de la acción política en las sociedades de masa

Arendt epistolar

De Hannah Arendt se conservan ingentes cantidades de correspondencia de todo tipo, unas preservadas en el archivo de sus documentos de la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos, las referentes a la correspondencia cotidiana de su vida profesional (cartas con asociaciones, estudiantes, editoriales...) y otras, publicadas en su mayoría, relativas a la intensa relación epistolar que mantuvo con algunas de las más relevantes figuras del pensamiento del siglo xx, con quienes, además, compartía una profunda amistad. En esta extensa correspondencia podemos ver un diálogo intelectual que no solo se manifiesta en la obras, sino también en las cartas, donde encontramos a veces explicaciones más claras sobre alguna de las temáticas de sus libros.

Además de la correspondencia con Heidegger, desde 1925 hasta 1975 (Heidegger murió un año después que Arendt), tenemos también la que mantuvo durante cerca de cuarenta años con su gran amigo el filósofo Karl Jaspers (de 1926 a 1969, año de la muerte de este). En ella puede observarse una verdadera complicidad intelectual, en la que los dos intentan comprender los acontecimientos políticos que vivían: el futuro de Alemania tras la guerra, los recorridos de la política sionista o los avatares de la política estadounidense. Alemania y Jerusalén son en gran medida los hilos conductores de estas cartas que nos muestran no tanto a dos filósofos dialogando, sino a dos ciudadanos que juzgan los acontecimientos de su época.

Con la escritora estadounidense Mary MacCarthy la correspondencia (escrita en inglés) adopta un tono más cotidiano y mundano y nos muestra a una Arendt muy involucrada en la vida artística del Nueva York de las décadas de 1950 y 1960. Ambas son mujeres de la misma generación, pero con distintos referentes culturales (la filosofía y la cultura alemana por un lado y la literatura y la izquierda norteamericana por otro).


Arendt en Massachussets, hacia 1950.

actuales, el pasado alemán volvió a estar más presente que nunca, llamando a su puerta con el proceso a Adolf Eichmann, en 1961. El resultado fue su obra más controvertida, *Eichmann en Jerusalén*. Sin duda, este momento marcó un punto de inflexión en su biografía, convirtiéndola en «Arendt, el personaje», objeto de las más duras polémicas y acusaciones. Ha tenido que pasar el tiempo para que ese libro, por ejemplo, fuese traducido al hebreo (en el año 2000), dada la pesada carga de la polémica que arrastraba. Pero también es cierto que el paso del tiempo ha hecho que sus lectores actuales, pertenecientes ya a otra generación que no es la de los testigos directos del exterminio, sino la de los nietos de estos, aprecien más las ideas contenidas en el libro acerca de la perpetración de violencias masivas en las sociedades contemporáneas que lo acertado o desacertado de su descripción del personaje histórico Eichmann.

Hannah Arendt. La película



En 2013 se estrenó la película de la directora alemana Margarethe von Trotta sobre Hannah Arendt. Anteriormente, la directora había dirigido otra película sobre la vida de Rosa Luxemburgo (1986), figura también muy admirada por Arendt. El papel de esta, interpretado por la actriz Barbara Sukowa, nos muestra a una Arendt en el momento del juicio a Eichmann y la polémica que provoca su reportaje, tanto entre sus amigos hasta la fecha (por ejemplo, el pensador sionista Kurt Blumenfeld) como en el público anónimo, reflejado en la ingente cantidad de cartas que recibió. No era fácil hacer una película sobre la gestación y desarrollo de una idea filosófica: la banalidad de mal. Sin embargo, la película logra, en este sentido, narrar el pensar mismo como actividad y mostrarlo en la pantalla. Estamos ante un *biopic* filosófico.

El film cuenta con una excelente base de información y documentación, fiel a los textos y cartas de Arendt, y retrata con exactitud el ambiente intelectual que rodeaba a Arendt en su piso de Nueva York, con Blücher, con Hans Jonas y con su íntima amiga, la escritora Mary MacCarthy. Utiliza material documental del juicio, dando la voz directamente a Eichmann, mostrándose con todos sus tics y su pequeñez. Von Trotta expone la soledad de Arendt en los momentos posteriores a la publicación de su libro, rechazada y aislada por sus colegas de la New School of Social Research de Nueva York, donde daba clases en esos momentos, y por buena parte de sus amigos. Merece destacar la última escena en la que Arendt resume brillantemente a sus alumnos sus ideas sobre la banalidad del mal y las consecuencias de encontrarse frente a un nuevo tipo de criminal desconocido hasta entonces.

Adolf Eichmann, teniente coronel en el Tercer Reich y responsable directo del transporte de los judíos a los campos de exterminio, había sido secuestrado en Argentina, donde vivía clandestinamente, por agentes del servicio secreto israelí, por orden de Ben Gurion, entonces ya primer ministro de Israel. Inmediatamente fue trasladado a Jerusalén, donde dio inicio la vista oral del procedimiento el 10 de abril de 1961. El juicio despertó una enorme expectación: a diferencia de lo ocurrido en el Juicio de Nuremberg, en esta ocasión sería «el juicio de las víctimas», ya que por primera vez se escucharía el Holocausto en la voz de los supervivientes, mostrando el funcionamiento interno del régimen totalitario en toda su amplitud. Arendt no dejó pasar la ocasión y se ofreció a la revista *The New Yorker* para ir como reportera del juicio. Era, sin duda, una oportunidad de primera mano para observar las motivaciones y explicaciones de uno de los mayores criminales del régimen. Y también una «cura posterior», como dirá la propia autora, con el pasado.

¿Cuáles eran los aspectos más controvertidos y polémicos del libro, que provocaron durísimos reproches hacia su persona, tanto académica como personalmente? Sin duda el tono irónico que destila toda la obra no conectaba con la sensibilidad de los lectores. Arendt no ahorró ninguna brecha por la que pudiese deslizarse la polémica. El público esperaba encontrarse la representación del mal absoluto en Eichmann, una especie de Rasputín o un psicópata, y lo que Arendt les presentó fue un hombrecillo ridículo, vulgar, que casi rozaba la inocencia con su incapacidad para pensar. Un hombre aterradoramente normal que nos devolvía la imagen de un mal inserto dentro de la sociedad «normal», de nuestras sociedades, un criminal, por tanto, inquietantemente muy próximo a nosotros.

De todas formas, además de la perplejidad que causó la descripción de Eichmann como un hombre banal, idea sobre la que volveremos más adelante, uno de los puntos más controvertidos era el papel

Acusaciones y refutaciones

Entre todas las cartas que Hannah Arendt recibió tras la publicación de su libro, cabe destacar la correspondencia que mantuvo con Gershom Scholem, pensador judío especialista en temas místicos y antiguo amigo de la pensadora. Este intercambio epistolar refleja con claridad los duros reproches que se lanzaban a Arendt, y la respuesta de ella a los mismos.

Jerusalén, 23 de junio de 1963
Querida Hannah [...]. En la tradición judía hay un concepto difícil de definir pero de suficiente concreción, que conocemos como *Ahavath Israel* («Amor al pueblo judío»). En ti, querida Hannah, como en tantos intelectuales procedentes de la izquierda alemana, no queda ya rastro de él. Una controversia como la que pretendes en tu libro me parece que requeriría una forma de tratamiento más anticuada –permíteme la expresión– más circunspecta, más severa, precisamente por los sentimientos que la propia cuestión suscita, la cuestión del asesinato de un tercio de nuestro pueblo, y yo te considero en todo como una hija de nuestro pueblo, y de ninguna otra forma.

Nueva York, 24 de julio de 1963
Querido Gerhard: [...] Yo no soy una de las «intelectuales procedentes de la izquierda alemana» [...]. Si puede decirse que «vengo de alguna parte» es de la tradición de la filosofía alemana [...]. Respecto al «amor al pueblo judío» o *Ahavath Israel*, tienes bastante razón: yo no me siento movida por ningún «amor» de esa clase, y ello por dos razones: yo nunca en mi vida he «amado» a ningún pueblo ni colectivo, ni al pueblo alemán, ni al francés, ni al estadounidense, ni a la clase obrera, ni a nada semejante. En efecto, solo «amo» a mis amigos, y el único género de amor que conozco y en el que creo es el amor a las personas [...]. En términos generales, el papel del «corazón» en política me parece totalmente discutible.

que Arendt atribuía a los Consejos Judíos (*Judenräte*) en el exterminio. Estos eran los órganos de gobierno de los guetos organizados por los nazis para recluir a la población judía (Varsovia, Lodz, Minsk...), compuestos por judíos prominentes de la comunidad en cuestión, y que tenían a su cargo la administración de la población del gueto, incluida una Policía Judía. Entre sus tareas estaban hacer cumplir las órdenes de los nazis, inventariar los bienes, elaborar las listas de los aptos para el trabajo y para la deportación, así como el censo de la población. El papel de los Consejos salió a la luz en el juicio, y Arendt insistió en la responsabilidad de los líderes de los Consejos en el exterminio. Según ella, la diligencia con la que algunos líderes como Chaim Rumkowsky (dirigente del gueto de Lodz, que emitía papel moneda con su firma y sellos de correo con su efigie) obedecieron las órdenes aceleró el proceso de exterminio, que de haber encontrado la resistencia de los Consejos (al menos en las primeras etapas del mismo), hubiese sido menos eficaz y hubiese tenido un número menor de víctimas. Por consiguiente, la tesis de una colaboración o cooperación entre víctimas y victimarios estalló en la discusión pública. Su análisis provocó una gran irritación y furia, porque una pensadora judía de su talla mundial había puesto en la palestra pública lo que a su juicio constituía la poco honrosa actuación de los líderes judíos, y esto se entendió como una traición a su propia comunidad de origen.

Si a ello unimos el que, además, Arendt fuese muy crítica con los aspectos legales del juicio, reclamando un tribunal penal internacional para enjuiciar este caso y no un tribunal israelita, pues para ella a lo que se estaban enfrentando era a un «enemigo del género humano» y no a un «enemigo de los judíos», la polémica estaba más que servida. El libro abrió una serie de interrogantes para los estudios posteriores acerca de cómo lidiar con lo que ella denominó «el pasado no digerido». Mostraba los problemas no resueltos y las tensiones y antago-

nismos en la construcción de una memoria colectiva del Holocausto, cuestiones que no han dejado de presentarse a la hora de intentar construir una memoria histórica sobre el pasado violento y traumático de un país determinado.

Antes de que estallara el *affaire* Eichmann, Arendt ya había reflexionado acerca de la política y las formas que adoptaba la creación de la comunidad política, esto es, la fundación del espacio político. Si en *La condición humana* había diagnosticado cuáles eran los problemas a los que se había enfrentado la acción y la vida activa en las sociedades de masa contemporáneas, en los años sesenta abordó la cuestión de las posibles alternativas que quedaban para la acción colectiva, para el cómo de la política, plasmada para ella en las revoluciones modernas (la revolución norteamericana y la francesa) y los procesos revolucionarios posteriores basados en un sistema de consejos revolucionarios «desde abajo». El resultado de estas preocupaciones es su libro *Sobre la revolución*, publicado en 1963. Los autores que entonces componían su equipaje teórico, además de la filosofía alemana clásica, que nunca la abandonó, eran Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Montesquieu, Tocqueville y Thomas Jefferson. En su compañía formuló las tesis fundamentales de sus libros de la década de los sesenta: *Sobre la revolución* y *Crisis de la república* (1972). Si en el primero de ellos trazaba su manera de entender cómo debe ser la política, en el segundo, Arendt asistía como espectadora a la crisis de la república estadounidense, cuyos fundamentos y posibilidad había defendido en *Sobre la revolución*.

Probablemente, la palabra «crisis» es la que más se repite en el título de sus ensayos de estos años: «La crisis en la educación», «La crisis en la cultura», «Crisis de la república»... De nuevo, tener en cuenta el contexto aquí es relevante, pues son libros muy relacionados con las turbulencias de la política estadounidense y con la situación mundial del momento. Acabado abruptamente el sueño dorado con el ase-

sinato de Kennedy y la crisis de los misiles de Cuba en 1962, Arendt se manifestó en repetidas ocasiones contra la guerra de Vietnam. De la misma manera, escribió también sobre el papel de la mentira en política, al conocerse cómo el gobierno de Nixon había mentido al país para justificar la intervención militar en Vietnam, por medio de la publicación de los «Papeles del Pentágono», en un avance de lo que sería el caso Watergate más adelante, o incluso el caso Wikileaks en la actualidad. Escribió también sobre la desobediencia civil al hilo del movimiento pro derechos civiles en Estados Unidos y de la resistencia cívica a la guerra, o sobre los problemas de la segregación racial de los afroamericanos. Otro de los temas candentes de finales de la década de 1960, muy presente tanto en las discusiones públicas como en el activismo político era, sin duda, el de la relación entre violencia y poder: ¿es el poder la expresión de la violencia de unos pocos? ¿Podemos desligar el concepto del poder de la violencia y la fuerza? ¿Es el poder un fenómeno exclusivamente gubernamental? Su ensayo *Sobre la violencia* (1969) es, en este sentido, una de las obras fundamentales para comprender la política –y por ende, el poder– fuera de la categoría de dominación. En resumidas cuentas, podríamos decir que sus textos de 1960-1970 apelan a una intervención colectiva de la ciudadanía en el espacio público, entendiendo la democracia y el poder como ese ejercicio ciudadano de la acción colectiva, como una acción y defensa de lo público desde la sociedad civil. No debemos pensar, sin embargo, que estos ensayos son en modo alguno meros comentarios descriptivos de los hechos históricos del momento. Por el contrario, nos encontramos ante una profunda reflexión filosófica sobre las experiencias políticas de su tiempo, un pensamiento normativo acerca de aspectos fundamentales de la política: la responsabilidad ciudadana, el poder, la libertad pública o las posibilidades de la acción colectiva, temas que reaparecen en su obra de manera recurrente. Su análisis no parte de conceptos previos, sino de las experiencias políticas, de los



Hacia 1960, los textos de Arendt apelan a una intervención colectiva de la ciudadanía en el espacio público.

acontecimientos, y es a partir de esas experiencias desde donde construye y reelabora términos como poder, violencia o acción.

En 1970 murió su marido, Heinrich Blücher. Arendt pasó los años siguientes enfrascada en sus clases, haciendo viajes a Europa, y recibió varios premios y honores diversos por su labor. Fue también entonces cuando elaboró la que sería su última e inacabada obra: *La vida del espíritu* (edición póstuma en 1978). En ella se planteaba el papel de las tres actividades mentales, el pensar, la voluntad y el juicio, y cuáles son sus repercusiones en nuestra vida política. ¿Tiene alguna incidencia el pensar en el reconocimiento político de los otros? ¿Qué ocurre cuando hay una carencia de pensamiento, como se había mostrado en el caso de Eichmann? ¿Está relacionado el pensar con la acción, o es una actividad que solo se ejerce en una especie de retirada del mundo, en el ideal del filósofo aislado en su pensamiento y desvinculado del resto de la humanidad? ¿Cuáles son los efectos políticos del pensar? ¿Y cuáles son las consecuencias de la falta de pensar en el mundo en el que vivimos? Muchas de estas cuestiones habían quedado en el aire tras sus reflexiones sobre Eichmann y el mal, y su propósito era analizar ahora si

lo que se había denominado «la vida contemplativa» (propia del filósofo solitario) era también una vida política, como parecía deducirse tanto de Heidegger como de Sócrates, aunque en el sentido opuesto.

Las preguntas pasaron a ser cómo pensar y poder tener un juicio acerca de lo que está bien o mal, sobre lo justo o injusto, incluso en las condiciones más adversas; por ejemplo, desde el aislamiento de los individuos en las sociedades de masa o bajo la bota opresora de un régimen totalitario. La cuestión de la responsabilidad del individuo, del ciudadano, para evitar el mal, fue uno de los temas importantes en este contexto. El pensar y el juzgar no se consideran, por tanto, una tarea exclusiva de los filósofos, sino por el contrario, una de las capacidades fundamentales de la ciudadanía, una ciudadanía que piensa, juzga y actúa. Lo contrario, la ausencia de pensamiento y juicio nos conduce a situaciones de inhibición moral frente al sufrimiento ajeno, y a la aparición de un mal banal en tanto que es un mal que carece de motivos. Las fuentes de las que se nutrió Arendt en ese camino fueron, una vez más, la filosofía alemana, y más concretamente la *Crítica del juicio* de Kant, obra en la que ella consideraba que podíamos encontrar una explicación de la capacidad de juzgar como facultad política del ciudadano, esto es, del individuo en sociedad que se desenvuelve en un mundo común compartido con otros.

Arendt no terminó la tercera parte de *La vida del espíritu*, dedicada al análisis de la facultad del juicio en Kant. Falleció de un ataque al corazón en su casa de Nueva York, el 4 de diciembre de 1975, con sesenta y nueve años de edad. Hasta el día anterior había estado trabajando en el libro. Los achaques que sufrió durante los cinco últimos años no mermaron su capacidad para escribir, seguir dando conferencias o viajar junto a su amiga Mary McCarthy hasta el final. Esta última expresó lo siguiente en su funeral: «Siendo Hannah Arendt, ella debió de sentir que el servicio, la misión para la cual había naci-

do, estaba cumplida [...]. No era una cuestión de realización personal -esta idea le hubiera parecido ridícula o despreciable a Hannah-, sino un imperativo explícito, impuesto a todos nosotros y no solo a los de mayor talento, de seguir la trayectoria en la que nos arrojó el azar». El azar le había puesto frente a los acontecimientos traumáticos del siglo XX (el terror, Auschwitz, las violencias políticas, el desarraigo) y a ellos aplicó sistemáticamente el pensamiento.

El totalitarismo

La comprensión no significa negar la atrocidad, deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar fenómenos por analogías y generalidades [...]. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que los acontecimientos han colocado sobre nosotros.

Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*

En el capítulo anterior hemos visto que la elaboración de *Los orígenes del totalitarismo* tuvo un desarrollo largo y complejo. Probablemente fue el libro que más tiempo le ocupó en su diseño y escritura. Y no es difícil entender este complicado camino, pues Arendt comenzó a pensar en las características del régimen totalitario cuando este estaba todavía en el poder, y acabó de escribir poco después de terminada la guerra, en 1949. La información de la que disponía para analizar el nacionalsocialismo se vio incrementada por la avalancha de documentación que iba apareciendo tras la contienda acerca de las cuestiones internas del régimen. Este largo camino en su redacción hace que parezca una obra fragmentaria, dividida en tres partes: antisemitismo, imperialismo y totalitarismo.

Sin embargo, esa aparente desvinculación entre las distintas partes del libro no solo se explica por el laborioso proceso de redacción, sino también por una cuestión de fondo: el rechazo de Arendt a establecer vínculos causales entre determinados hechos históricos y el triunfo del totalitarismo. Esto nos pone sobre una pista importante para comprender su tesis principal: que el régimen totalitario es un régimen nuevo, sin precedentes en la historia, que no podemos derivar de premisas históricas que lo preceden. No hay, en este sentido, una relación causa-efecto directa, por ejemplo, entre el antisemitismo y los campos de concentración. El antisemitismo, por sí solo como ideología, no conduce necesariamente al exterminio. No era ese el único e indefectible camino a seguir. Lo que Arendt señala es que hay elementos (como el antisemitismo, entre otros) presentes ya en el siglo XIX, que no fueron resueltos por la política del siglo XX, y a los que el nuevo régimen totalitario dio una respuesta o solución totalitaria.

El libro pretendía analizar el totalitarismo en sus dos variantes: el nazismo y el estalinismo. Ambos representan un nuevo tipo de dominio, que no puede interpretarse ateniéndose a las habituales categorías de la ciencia política: tiranía, autoritarismo o dictadura. Hace falta encontrar otro tipo de explicación que dé cuenta de lo que supone la irrupción del poder totalitario y la creación de un mundo y una sociedad igualmente totalitaria. A pesar del propósito inicial de entender que tanto en Alemania como en Rusia se estaba manifestando el mismo fenómeno, en esencia el libro no ofrece un estudio comparativo entre nazismo y estalinismo, sino que se inclina por el estudio del caso alemán. La carencia de documentación sobre el régimen bolchevique, y el hecho de que continuara todavía en el poder a la hora de escribir el libro, hizo que se centrara mucho más en el nazismo. Aunque Arendt quiso retomar la cuestión del totalitarismo soviético tras la publicación del libro, exami-

nando en particular los elementos totalitarios del marxismo, finalmente no llegó a realizar ese proyecto.

Cuando Arendt publicó su libro, en 1951, ya había un incipiente debate en la ciencia política de la época acerca del significado del término «totalitarismo». Su obra fue a sumarse a la perplejidad que planteaba a los teóricos de la política la irrupción de un tipo de régimen que había rebasado los límites de lo conocido hasta entonces. ¿Podría caracterizarse quizá como un autoritarismo exacerbado? ¿Cómo explicar un régimen que lograba el apoyo entusiasta de las masas pero que al mismo tiempo implantaba el terror como forma de gobierno? ¿Se podía explicar solo atendiendo a la figura de un líder carismático? Todo apuntaba a que el totalitarismo había introducido cambios muy profundos en la manera de entender la política, pero sobre todo, dijo Arendt, en nuestra manera de entender la misma condición humana. Responder a todo ello, a los muchos y nuevos interrogantes que se planteaban, significaba hacer algo más que escribir una historia del régimen totalitario. Implicaba, entre otras cosas, realizar un análisis acerca de cómo y por qué surge un régimen con unas nuevas características, qué factores son los que influyen, y qué cambios produce la implantación del totalitarismo entre la sociedad y en los individuos. Por ello, su estudio va más allá de realizar un análisis de las características de un régimen determinado, y profundiza en cuestiones como las tendencias políticas del siglo XIX, el colonialismo británico en África o la literatura antisemita a principios del siglo XX.

La utilización del término «orígenes» en el título del libro puede dar lugar a equívocos, como ella misma reconoce. No se trata de señalar unos orígenes en términos de inevitabilidad histórica o determinismo, no hay una continuidad inevitable entre unos determinados «orígenes» –o mejor dicho, «elementos», como puntualiza posteriormente– y el surgimiento del régimen totalitario. Esos elementos, presentes en el

mundo moderno, constituyen las «corrientes subterráneas» de la historia occidental, y emergen conjuntamente en el vacío político y social creado por la Primera Guerra Mundial. Por lo tanto, el totalitarismo no es un producto propio únicamente de la cultura alemana, ya que elementos como el antisemitismo, por ejemplo, estaban presentes en buena parte de los países europeos. En este caso, Arendt no comparte las tesis que señalaban una continuidad cultural, social y política entre la sociedad alemana previa al nazismo y el triunfo de este.

En el corazón de las tinieblas

Los elementos del totalitarismo componen la «estructura oculta» del mismo. Constituyen fenómenos que aparecen fundamentalmente a lo largo del siglo XIX –aunque no exclusivamente– y a los cuales no se les supo dar una solución política. De alguna manera, constituyen el legado no resuelto de la Edad Moderna, problemas y situaciones que se venían arrastrando y para los cuales el régimen totalitario propondría una «solución». Las «soluciones», en este sentido, no son privativas únicamente del totalitarismo, sino que ya en algunos casos se habían ensayado soluciones prototalitarias, como ocurrió con el exterminio de nativos en África con las políticas imperialistas. Lo que se encontró el nazismo o el estalinismo, sin embargo, fue un camino allanado en términos de aceptación de la sociedad de las soluciones violentas.

Veamos cuáles eran estos elementos y qué problemas plantearon:

- ***Antisemitismo***

  El antisemitismo, a su juicio, no tuvo un papel esencial en el totalitarismo alemán, sino instrumental. El antisemitismo

Un descenso al horror organizado

Es habitual que, para ilustrar los fenómenos políticos que analiza, Arendt recurra a obras de la literatura. En este caso, para examinar cómo se produjo el dominio imperialista en África, mediante el racismo y la burocracia, toma el relato de la obra de Joseph Conrad *El corazón de las tinieblas* (1899).

Sobre el trasfondo de un viaje que el mismo Conrad realizó en el río Congo, este nos cuenta la travesía de Charlie Marlow a la búsqueda de Kurtz, un empleado de la compañía de exportación de marfil en la que, al igual que él, trabajaba antes de su desaparición. Su viaje es un descenso a los horrores del colonialismo, expuestos en el sistema burocrático de la compañía inglesa hasta que encuentra a un Kurtz sumido en la enfermedad y la locura. En el viaje de regreso por el río, Kurtz muere, no sin antes exclamar sus últimas palabras: «¡El horror, el horror!».

El horror, en este caso, surge de la deshumanización de los otros, en un contexto de racismo burocrático, que aniquilaba y masacraba a la población indígena sin piedad. El viaje de Kurtz es un viaje de descenso moral a los infiernos, hacia «el impacto de un mundo –nos dice Arendt– de infinitas posibilidades de crímenes cometidos; este es el espíritu del drama, pues la combinación del horror y la risa supone la total realización de una existencia casi fantasmal». En Kurtz encontramos ya la idea del mal radical como expresión de la aniquilación de la población superflua de los nativos y muchos de los comportamientos instalados posteriormente en un régimen totalitario.

cumplió el papel de ser un elemento amalgamador de los otros elementos que Arendt identifica: la alianza entre capital y populacho, la decadencia del Estado-nación, el racismo y el imperialismo. Arendt distingue dos tipos de antisemitismo: el antiguo o premoderno y el moderno. El primero se caracteriza

por tener un carácter fuertemente religioso que desemboca en el odio hacia los judíos. El antisemitismo moderno es, por el contrario, un antisemitismo fundamentalmente político.

Este tipo de antisemitismo está muy ligado a las contradicciones internas de los Estados-nación del siglo XIX en términos de reconocimiento de derechos de ciudadanía a las minorías como los judíos, aunque no exclusivamente a ellos. El análisis de Arendt señala la pérdida de las condiciones sociales de los judíos en el siglo XIX, con las medidas y las consecuencias políticas de las situaciones de exclusión social, verdaderos precursores del totalitarismo posterior. «Su desigualdad social –la de los judíos– era completamente diferente de la desigualdad del sistema de clases.» En este sentido, era una desigualdad que excluía no solo en términos de derechos, sino también socialmente, esto es, les expulsaba de la sociedad y les conducía a desarrollar actitudes y comportamientos en pro de la asimilación. En este análisis, destaca el modo en que Arendt reflexiona acerca de las consecuencias políticas de la desigualdad social: la asimilación social –pero no política– de los judíos en la sociedad se logró al precio de ser admitidos no como iguales, sino como excepciones, como los «judíos excepcionales», que podían ser objetos de exótica admiración. Esto condujo a que los judíos tuviesen que elegir entre ser unos advenedizos, actuando entonces como «hombres en la calle y judíos en casa», o por el contrario, ser «parias», es decir, sujetos expulsados del mundo común compartido, del espacio público.

Es precisamente esa figura del paria, la persona apartada del mundo común compartido, despojada de los vínculos sociales y políticos de la comunidad, la que se muestra en los pasos previos a la instauración del totalitarismo en el poder. La crea-

ción de grandes masas de personas parias (sin sociedad que les proteja, y sin derechos, sin pertenencia a ningún Estado-nación) por medio de la expansión de los tratados de minorías de principios del siglo xx, supuso la antesala del triunfo del régimen totalitario. Lo que se presentaba como un problema no resuelto por las respectivas políticas estatales tenía, además, el apoyo de la sociedad: «Aquellos a los que el perseguidor había singularizado como la escoria de la Tierra –judíos, trotskistas, etc.– fueron recibidos en todas partes como escoria». Lo que hicieron el nazismo y el estalinismo fue darle una solución totalitaria –el exterminio– al problema no resuelto de las grandes masas de minorías (de pueblos parias) que se encontraban dentro de sus dominios territoriales.

- ***El imperialismo y su expansión***

«Me apoderaría de los planetas si pudiera», decía a finales del siglo xix el político británico Cecil Rhodes, citado por Arendt. Sin duda, el imperialismo es el elemento en el que Arendt observa una suerte de «laboratorio» para el genocidio posterior. El elemento fundamental del imperialismo –que Arendt diferencia del nacionalismo– es la «expansión por la expansión», esto es, un nuevo tipo de política orientada al dominio de nuevos territorios y poblaciones, guiada por el interés económico insaciable de la burguesía capitalista. Las prácticas políticas de la expansión imperialista en África legitimaban ya los rasgos que aparecerían de manera más visible en el totalitarismo: uso de la violencia sobre grandes masas de población, deshumanización del otro, superfluidad y eliminación física de la población «sobrante» y papel relevante de la burocracia administrativa en las masacres. Así, Arendt nos recuerda que la creación

de campos de exterminio no es original del nazismo, sino que se produjo ya en la guerra de los Boers en África.

Así pues, las experiencias políticas de la expansión en África estaban ya impregnadas de consecuencias políticas nefastas: en primer lugar, el encuentro con pueblos diferentes se realiza bajo condiciones de explotación, por medio de la violencia se crea un grupo deshumanizado y despojado de derechos y, en segundo lugar, se quiebra el principio moderno de universalidad de la ley al no reconocer la administración colonial como ciudadanos a una gran parte de la población, y crear distintos tipos de sujetos jurídicos. Las «matanzas administrativas» -término utilizado por Arendt para señalar la implicación de la maquinaria burocrática colonial en la violencia masiva- se utilizaron como medio de pacificación: el exterminio de los hotentotes por los Boers o las masacres de Leopoldo II en el Congo normalizaron el exterminio como instrumento político. Al mismo tiempo, los nativos también serían utilizados como materia prima para la economía imperialista. No hay rastro, pues, de humanidad en una población sobre la que ya no se reconoce el freno moral del reconocimiento de lo humano, sino que, por el contrario, es tratada como un conjunto de subhumanos, como animales o como propiedad. Por consiguiente, el camino para la posterior destrucción de otros grandes grupos de población estaba trazado y allanado.

- ***Racismo***

Para Arendt hay que distinguir entre el «pensamiento racial» -una suerte de estudio pseudocientífico acerca de una supuesta jerarquía racial- y el «racismo», en tanto que ideología utilizada

como justificación en la agenda política del colonialismo imperialista. En este punto, hay que recordar que, para Arendt, las ideologías son «sistemas basados en una única opinión con suficiente fuerza para atraer y persuadir a una mayoría de gente». De acuerdo con eso, el racismo sería una ideología que «interpreta la historia como la lucha natural de las razas». El imperialismo creó la ideología racista como una justificación para la conquista y para dotar de una base biológica a la comunidad, cuestión que posteriormente el nazismo radicalizó al establecer la superposición entre raza y nación, de tal manera que los que no eran de la raza prescrita quedaban al margen de la nación, de la comunidad política. En este sentido, debemos tener presente que las políticas raciales del Tercer Reich pretendieron crear un nuevo mapa racial de Europa, rediseñando la humanidad con criterios raciales, y devolviéndola a una naturaleza «original».

Decadencia del Estado-Nación

Este elemento hace referencia al debilitamiento de la estructura institucional jurídico-política que hace posible la protección de los derechos de aquellos que habitan dentro de sus fronteras. El Estado-nación es el único instrumento que proporciona un marco legal para la garantía de los derechos de sus ciudadanos. Su rápida desintegración después de la Primera Guerra Mundial llevó aparejada la pérdida de la estructura formal del Estado como garante de los derechos. Para Arendt, en realidad, «Estado-nación» es un término que contiene dos experiencias políticas antagónicas y dos lógicas contradictorias: mientras que el Estado hace referencia a un marco legal que acoge y protege en su seno la pluralidad de individuos, la nación supone una homogeneidad -étnica, religiosa, cultural...-, esto es, un

sentido fuerte de comunidad articulada en torno a un cuerpo compartido donde los sentimientos tienen, además, un papel importante.

A lo largo del XIX, los nacionalismos fueron dibujando un mapa de Europa en el que las minorías no encajaban, pues se hizo cada vez más presente el modelo de un nacionalismo étnico. Tras la Primera Guerra Mundial, los tratados de minorías agravaron aún más la situación de ingentes masas de personas sin Estado y sin derechos. Los tratados de paz crearon dos grupos de personas al margen del derecho: las minorías y los apátridas, obligados a vivir o bien bajo la ley de excepción de los tratados para minorías, o bien bajo la más absoluta ilegalidad en el caso de los apátridas. Esas masas de personas privadas de un reconocimiento social, político y jurídico, se mostraban como superfluas y prescindibles para los Estados. ¿Qué hacer con ellas? En los Estados democráticos «el único sustitutivo práctico de una patria inexistente era un campo de internamiento». En los regímenes totalitarios, los campos de exterminio ofrecerían la «solución» a las masas superfluas: «Antes de poner en marcha las cámaras de gas –señala Arendt– los nazis habían estudiado atentamente el problema y descubierto con gran satisfacción que ningún país había reclamado a aquella gente».

Pero además, ese análisis de la decadencia del Estado-nación le permite a Arendt formular una de las tesis que más eco han tenido entre sus lectores: la importancia del *derecho a tener derechos*. A su vez, esta idea nos muestra también la centralidad que ocupa el concepto de «ciudadanía» en el pensamiento arendtiano como la vía por excelencia para estar políticamente en el mundo. El derecho a tener derechos, en este sentido, revela una demanda de inclusión en la ciudadanía y una denuncia contra la exclusión

social y política de sujetos insertos en grupos minoritarios. Por ello no es de extrañar que, en nuestro momento político presente, en el que también hay grandes masas de población desprovistas de derechos (emigrantes, desplazados, refugiados...) sea una de las ideas arendtianas que más calado y repercusión ha tenido.

Los refugiados y apátridas se encontraban sin derechos, al carecer de la protección y garantía de los mismos por parte de un Estado que los reconociera como sujetos jurídicos. Diríamos que fueron expulsados de la esfera social y política, para ser devueltos al mundo indiferenciado de la naturaleza, «a la desnudez del ser humano», en palabras de Arendt. No se trataba, por tanto, únicamente de una carencia de derechos, sino de la falta de una identidad política y social, la carencia de un mundo compartido con otros en el que pudieran ser reconocidos como sujetos plenos. No solamente era que «no tuvieran papeles», era que «no contaban», no aparecían. Por eso, la carencia de derechos afecta en realidad a la misma condición humana, a la posibilidad de realizar acciones (palabras y hechos, dirá Arendt) en el espacio público.

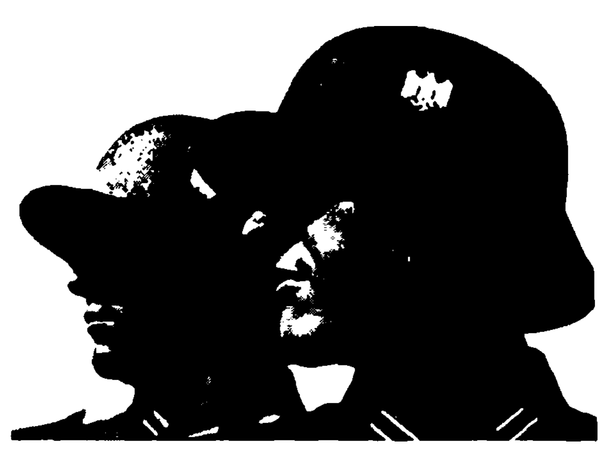
Así pues, los ropajes que cubren esa desnudez del ser humano son los derechos, pero, ¿a qué derechos se refiere Arendt? Su crítica a los derechos humanos consagrados en las Declaraciones de Derechos de finales del XVIII debe entenderse como una afirmación de que la única manera de tener derechos es desde la pertenencia a una comunidad política, esto es, a un Estado. La sola apelación a unos derechos inherentes a la persona por el hecho de serlo no conduce a ninguna obligación por parte de los Estados. «Desde el comienzo –dice Arendt– la paradoja implícita en la declaración de derechos humanos inalienables consistió en que se refería a un ser humano "abstracto" que

parecía no existir en parte alguna.» Los apátridas y refugiados no tenían ninguna autoridad que los protegiera, ninguna institución que deseara garantizar sus derechos. Los derechos humanos se convirtieron en un tipo de ley adicional, en un derecho de excepción para aquellos que no tenían nada mejor a lo que recurrir. El derecho a tener derechos hace referencia, pues, al derecho a pertenecer a alguna comunidad político-jurídica, el derecho a ser reconocido como ciudadano de un Estado en el cual poder ejercer los derechos de ciudadanía, o dicho en términos actuales, el derecho (moral) a poder ejercer los derechos (jurídicos) individuales, políticos y sociales. Los «derechos de los otros», de las personas expulsadas de la comunidad política y, por tanto, del reconocimiento mutuo, son los que están en juego en la definición misma del Estado-nación, en los requisitos que se establezcan para reconocer la pertenencia en términos de ciudadanía. Y lo que ocurrió en el período de entreguerras, señala Arendt, es que la nación le ganó la jugada al Estado, afirmando criterios de pertenencia en torno a la identidad colectiva étnica y excluyendo a los que no encajaban en esos criterios. Por eso, todos estos elementos que hemos visto arrastran problemas no resueltos, a los que se dará una solución totalitaria. En sí misma, la existencia de refugiados y apátridas no es –no tiene por qué ser– necesariamente totalitaria, ni los movimientos nacionalistas tribales o la expansión imperialista económica. Pero esos elementos gestaron «soluciones» que contenían ya características totalitarias, como la violencia ejercida contra grandes masas de población o la privación masiva de derechos. El problemático legado del siglo XIX en términos de «corrientes subterráneas de la historia» afloró violentamente cuando un partido totalitario en el poder entendió que, en realidad, las condiciones para ha-

cer efectiva la máxima totalitaria «todo es posible» ya estaban dadas y aceptadas por la sociedad.

La sociedad totalitaria

Una de las cuestiones fundamentales que se plantea Arendt, y que diferencia su análisis del de otros autores, es el papel de la sociedad en el mantenimiento del totalitarismo, en la aceptación de esos pasos hacia la violencia extrema. El totalitarismo, en este sentido, no solo supone una forma de gobierno inédita y con unas características concretas, sino que también produce una sociedad, la sociedad totalitaria, en la que la complicidad de la población y la aceptación de la violencia es la tónica general. Pero además, Arendt resalta una serie de rasgos de ese tipo de sociedad. Lo que es relevante subrayar aquí es que esos rasgos no son privativos exclusivamente de la sociedad totalitaria; los encontramos también en las sociedades de masa modernas. Lo que hace el totalitarismo es aprovechar esas tendencias presentes en la sociedad de masa contemporánea para llevar a cabo su implantación del terror. Como hemos visto, Arendt no plantea en ningún caso la irrupción



Dos soldados de la Wehrmacht, las fuerzas armadas unificadas de Alemania desde 1935 a 1945.

del totalitarismo como una aparición abrupta en la historia. Por el contrario –y esta afirmación es recurrente en varias de sus obras– las condiciones para su triunfo «ya estaban dadas» previamente, lo que implica que hay un proceso político y social que conduce al dominio total. El totalitarismo se limita a poner al descubierto esas tendencias peligrosas.

En este sentido, los rasgos o tendencias instaladas en las sociedades de masa contemporáneas serían los siguientes:

> La desarticulación del espacio público: el eclipse de la esfera pública y de la acción ciudadana en aras de la primacía de la esfera privada constituye un fenómeno propio de las sociedades modernas. Para Arendt, el triunfo de un tipo de individuo despreocupado de la vida pública, centrado en sus intereses privados, interesado únicamente por la seguridad de los suyos a cualquier precio, constituye el pasto del que se nutre el totalitarismo. Ese individuo representa la figura opuesta de la del ciudadano: aquel que mantiene un compromiso activo con el mundo y con el espacio público, con el mantenimiento y la pervivencia de una esfera pública como espacio de deliberación crítica de la ciudadanía. Por el contrario, el individuo «privado» representaría la «triste opacidad de la vida privada», de una vida centrada solo en sí misma, un individuo aislado en sus intereses de confort y consumo. Arendt encuentra en este tipo de individuo, tan presente en nuestras sociedades, el fermento apropiado para un devastador conformismo social y político. El totalitarismo en el poder profundiza esa destrucción del terreno público de la vida, pero además, destruye también la vida privada, dejando entonces a los individuos arrojados a la más absoluta soledad.

La vida de los otros

Esta película, dirigida por el cineasta alemán Florian Henckel von Donnersmarck en 2006, presenta la vida cotidiana de un grupo de personajes en la República Democrática Alemana en 1984. El argumento transcurre en una atmósfera asfixiante de delaciones, traiciones, engaños y complicidades. Todo comienza cuando la Stasi, la policía secreta, encarga a uno de sus funcionarios que espíe a una pareja de intelectuales, sospechosos de resistencia al régimen. La película expone cómo el poder se infiltra en la cotidianeidad de la vida privada de las personas: las acciones privadas son exhibidas en público, los amigos se traicionan y los amantes se delatan. El control y la sospecha están presentes permanentemente. No se sabía quién era amigo o enemigo, incluso dentro de los grupos de oposición al régimen.

La película nos muestra el aislamiento de las personas inducido por el propio sistema, y cómo ese aislamiento crea una atmósfera de desconfianza absoluta hacia el otro, a la vez que inhibe la responsabilidad moral por sus acciones. Los personajes actúan por una mezcla de conformismo, miedo y respaldo a una ideología determinada. No hay lazos de confianza, o de amistad, y los pocos que pudiera haber son extremadamente frágiles y contingentes. Al mismo tiempo, nos muestra que existe la posibilidad de ejercer la conciencia que quiebra ese «anillo de hierro» del totalitarismo del que habla Arendt, al encontrarse el personaje principal frente a la humanidad concreta de la vida de los otros y plantearse su responsabilidad en el sostenimiento de ese sistema político.

Unido a esa carencia y falta de interés por una esfera pública que actúe como necesaria urdimbre entre los ciudadanos, otro rasgo que aparece con fuerza en las sociedades de masa es el aislamiento entre las personas. Arendt define ese aislamiento como «la enfermedad de nuestro tiempo». El triunfo del totalitarismo

fue posible en gran medida porque encontró una sociedad compuesta por individuos aislados, sin vínculos sociales o políticos entre sí: «Solo los individuos aislados pueden ser dominados totalmente. Hitler fue capaz de construir su organización sobre el suelo firme de una sociedad ya atomizada, que él entonces atomizó artificialmente todavía más». Se trata de una sociedad, por tanto, en la que las personas viven juntas, pero sin tener nada en común, ningún interés compartido. ¿Por qué para Arendt es el aislamiento una tendencia tan peligrosa y destructiva para la vida política? Su respuesta se relaciona con su idea de que la pluralidad es la condición *sine qua non* de toda vida política. El aislamiento anula esa pluralidad que se vive cotidianamente de una manera activa entre la gente, en tanto que «son vistos y oídos por otros», esto es, que comparten una realidad común que se basa en esa intersubjetividad. La imagen que Arendt utiliza para expresar ese aislamiento frente a la pluralidad es la de un «anillo de hierro» que atenaza a las personas en el régimen totalitario como si fuesen y actuasen como Uno, como una única persona, un escenario desolador, en el que la pluralidad humana ha desaparecido por completo.

- Como hemos visto en las páginas anteriores, la masiva presencia de apátridas y refugiados tras la Primera Guerra Mundial ya mostró al mundo la existencia de grandes grupos de personas que eran consideradas «superfluas», y la facilidad con la que se aceptaba esa situación tanto por parte de la sociedad como de los Estados. Ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo, carecer por completo de un espacio intersubjetivo de relaciones sociales y de reconocimiento político, no pertenecer ya a ningún lugar. El paso previo para que se señale a

grupos de personas como superfluas es el desarraigo de estas, y este desarraigo es para Arendt una de las características de las sociedades de masa modernas: la situación de pérdida de lo común y del sentimiento de pertenencia a una comunidad. Esa pertenencia es lo que dota de sentido a nuestras vidas y relaciones, lo que nos permite el reconocimiento de los demás. Una vez que los individuos ya no tienen un lugar compartido con otros, es más fácil y probable que sean señalados como superfluos, como sobrantes o excedentes de la sociedad, a los que nadie reclama. La experiencia de «la superfluidad» en las sociedades de masa, en este sentido, allanó el camino para la solución totalitaria: «Los Estados totalitarios aspiran constantemente a lograr la superfluidad de los hombres; esto solo se ha logrado en los campos de concentración». Esa experiencia de la superfluidad, radicalmente nueva, es lo que para Arendt constituye la entrada en escena de un nuevo tipo de mal, desconocido hasta entonces, al que denominará «mal radical», como veremos en las próximas páginas.

El poder totalitario

El totalitarismo es un régimen sin precedentes, representa una novedad radical, que se plasma en un nuevo tipo de gobierno y en algo inédito hasta el momento: el tener como objetivo transformar la irreductible pluralidad humana en «un solo hombre», es decir, reducir la ilimitada pluralidad de los seres humanos –con sus acciones impredecibles y espontáneas– a un único espécimen, controlable en sus acciones y reacciones, algo que se logró finalmente en los campos de exterminio.

Al igual que otras lecturas del totalitarismo que lo definen en torno a una estructura determinada (presencia del unipartidismo, monopolio de las comunicaciones, ideología oficial omnipresente, policía secreta...), Arendt describe también un sistema político con unos elementos determinados. Pero la novedad de su análisis radica sobre todo en afirmar que estamos ante una nueva forma de gobierno que tiene como finalidad la implantación del terror y la aniquilación de la pluralidad humana: bajo el dominio totalitario, los individuos se subsumen en una única naturaleza ahora compartida: los judíos, los eslavos, los arios... Por tanto, plantear la novedad del régimen totalitario no supone un debate acerca del número de víctimas, ni una comparación en la intensidad del sufrimiento causado. La novedad hace referencia a un límite que no se había traspasado y que radicaba en remodelar las características de la persona y de la humanidad. En este sentido, el totalitarismo no solo plantea una ruptura política respecto a otras experiencias anteriores, sino que, además, provoca una ruptura antropológica en la comprensión de lo humano, o retomando la pregunta que se plantea el escritor Primo Levi tras su paso por Auschwitz: «Si esto es un hombre», ¿qué significa seguir siendo humano? La radical novedad del totalitarismo descansa entonces en la máxima «todo es posible». El «todo» es la transformación de la realidad, la transformación de la misma naturaleza humana sin ningún propósito ulterior de tipo instrumental, sino entendido como la finalidad misma del gobierno totalitario.

Lo que hace del régimen totalitario una nueva forma de gobierno es que el principio que mueve sus acciones es el terror total. No se trata de la irrupción de un tipo de violencia espontánea dirigida contra la población. La violencia, al fin y al cabo, puede estar presente en otras formas de gobierno. Por el contrario, el terror totalitario tiene una serie de características que lo distinguen de otros tipos de vio-

Primo Levi. *Si esto es un hombre*

Primo Levi fue deportado a Auschwitz cuando tenía veinticuatro años y sobrevivió allí hasta la liberación del campo. Escribió una trilogía sobre su experiencia: *Si esto es un hombre*, *La tregua* y *Los hundidos y los salvados*, que representan uno de los testimonios más importantes del exterminio. En su relato narra el destino de «los hundidos», a los que los prisioneros llamaban «musulmanes», probablemente porque sus cuerpos se recogían sobre sí mismos, incapaces de levantarse, como en la posición de oración de los musulmanes.

> Todos los musulmanes que van al gas tienen la misma historia, o mejor dicho, no tienen historia [...], se han visto arrollados antes de haber podido adaptarse; han sido vencidos antes de empezar [...]. Su vida es breve, pero su número es desmesurado; son ellos, los Muselmänner, los hundidos, los cimientos del campo, ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente. Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen, porque están demasiado cansados para comprenderla. Son los que pueblan mi memoria con su presencia sin rostro, y si pudiese encerrar todo el mal de nuestro tiempo en una imagen, escogería esta imagen, que me resulta familiar: un hombre demacrado, con la cabeza inclinada y las espaldas encorvadas, en cuya cara y en cuyos ojos no se puede leer ni una huella de pensamiento.
>
> Primo Levi, *Si esto es un hombre*

lencia. En primer lugar, es un terror que no se detiene en el tiempo. No hay un punto final, todo el sistema se mantiene en un movimiento permanente. En este sentido, el terror revolucionario, por ejemplo, finaliza cuando el nuevo poder constituyente toma las riendas de manera efectiva o, en el caso de otros tipos de terror, finaliza cuando la

oposición política ha sido aniquilada. Sin embargo, el terror totalitario no termina cuando el régimen totalitario ha alcanzado el poder. El ejercicio del mismo se lleva a cabo por organizaciones especializadas -las SS y la Gestapo- caracterizadas en un primer momento por el secretismo de sus actuaciones, por la especialización de sus funciones y por la rigurosa selección de sus miembros.

Pero sobre todo, y como segunda característica del terror totalitario, el que sea un terror que no tiene un punto final nos muestra que escapa a la categoría medios-fines: este tipo de terror no es un medio para alcanzar un fin ulterior -la toma del poder, la eliminación de los enemigos etc.-. Es un terror que contradice todo cálculo de utilidad. Por último, en tercer lugar, el terror totalitario se caracteriza por ser un terror que está «dentro de la ley». No es una violencia ejercida en los márgenes de la ley, en un estado de ilegalidad, sino que la ley misma es la expresión y el vehículo del terror. Así pues, estamos ante todo un entramado jurídico dispuesto para la implantación de la violencia, como ocurrió con las numerosas leyes dictadas durante el nazismo y el estalinismo.

Los campos de la muerte: la transformación de lo humano

Los campos de concentración representan el triunfo de la dominación total como aspiración última del régimen totalitario. Pero antes de llegar a ese momento final, el camino hacia el dominio total sigue un proceso que Arendt describe de la siguiente manera y en las siguientes etapas:

El primer paso sería la muerte de la persona jurídica. Ello se logra colocando a ciertas categorías de personas al margen de la ley. Como hemos visto, esto se realizó con la privación del «derecho a tener derechos» a grandes grupos de población durante el período de entregue-

Recuento de prisioneros en el campo de concentración de Buchenwald.



rras. Lo que es importante resaltar aquí es que este paso puede darse (y de hecho se dio) dentro de las democracias occidentales. Por lo tanto, no es algo privativo del régimen totalitario, pero puede ser la antesala de su triunfo.

El segundo paso es la muerte de la persona moral. Supone acabar con toda traza de solidaridad humana y lograr una sociedad en la que impere la complicidad organizada con la violencia. La idea principal aquí es que este paso implica la creación de condiciones bajo las cuales la conciencia deja de ser la regla para medir nuestras actuaciones, y hacer el bien, optar por el bien, se torna casi imposible.

Por último, se produce la destrucción de la singularidad humana, la muerte de la individualidad. Los campos de exterminio cumplen aquí un papel fundamental, pues son «los laboratorios donde se ensayaron con éxito los cambios en la naturaleza humana», y son la verdadera institución central del poder totalitario.

Arendt denomina «fábricas de la muerte» a los campos, resaltando con ello su carácter de producción de cuerpos, de materia inerme. En ellos, los prisioneros son reducidos a las reacciones corporales

más elementales ante el frío, el calor o el dolor. Su comportamiento, a semejanza del perro de Pavlov, que respondía mecánicamente a los estímulos provocados, se hace previsible, controlable y moldeable. Se destruyó la pluralidad y la singularidad humana de cada individuo, su capacidad para la acción espontánea, de tal manera que los individuos pudiesen intercambiarse entre sí al azar. Cada prisionero se convirtió en un número y dejó de ser un individuo con una historia tras de sí.

En el campo de exterminio, los internos son tratados como si ya no existieran, como si ya estuviesen muertos. El espacio del campo constituye un «olvido organizado» para los prisioneros y para sus familias y amigos, pues tanto el dolor como el recuerdo están prohibidos. La muerte es anónima, «arrebatando al individuo su propia muerte. Su muerte pone simplemente un sello sobre el hecho que en realidad nunca había existido». La descripción que Arendt hace del universo concentracionario ha sido corroborada posteriormente con los relatos de los supervivientes, quienes destacan muchos de los aspectos que ella expone: la creación de un «antimundo» aislado del mundo exterior, que acrecienta el sentimiento de irrealidad.

El mal radical

La ruptura antropológica que ha planteado el totalitarismo al hacer realidad en los campos ese «todo es posible» es lo que Arendt señala como la aparición de un tipo de mal que refleja esa violencia extrema, donde «lo imposible se ha hecho posible», y al que ella denomina «mal radical». El horror, por consiguiente, no se encuentra en la ideología nazi o en un anhelo de poder extremo, sino en que un régimen político ha hecho posible que los individuos sean superfluos, y por lo tanto, sustituibles unos por otros. «El problema del mal será la cuestión fun-

damental de la vida intelectual de la Europa de posguerra», declaraba en 1945. Para ella, sin duda, así lo fue: el mal reaparecería décadas después en su obra, con el juicio a Eichmann y su afirmación de un mal banal. No obstante, en ese momento totalitario que estamos analizando, el mal se manifiesta en una omnipotencia absoluta que permite que la espontaneidad y singularidad humanas ya no sean posibles, tal y como hemos visto en el análisis de los campos de concentración.

El mal radical aparece como un mal extremo, inconcebible. Kant había utilizado la expresión «mal radical» para referirse a una «mala voluntad pervertida» como fuente de ese mal. Para Arendt, sin embargo, no hay motivos «humanos» detrás de ese fenómeno, sino que, por el contrario, lo que manifiesta ese mal radical es «un intento organizado de erradicar el concepto de ser humano». Es un mal absoluto, que además no es punible ni perdonable, pues escapa a los parámetros que utilizamos habitualmente para ello, cuando intentamos buscarle explicación mediante motivaciones malignas, de odio o simplemente de deseo de poder. No podemos comprenderlo, pero lo que sí podemos hacer es ser conscientes de esas tendencias presentes en las sociedades de masa contemporáneas que pueden facilitar la aparición de ese mal absoluto, de esa tentación de hacer de los individuos seres superfluos y prescindibles, algo que la historia posterior a la Segunda Guerra Mundial no ha dejado de mostrarnos. El aislamiento de los individuos, el conformismo, la complicidad frente a la violencia, la indiferencia hacia lo público o el imparable desarraigo de grandes masas de población son cuestiones que Arendt detecta como el empedrado del camino hacia la dominación total y sobre el que nos pone en alerta, pues como ella misma dice: «Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica».

La gramática de la vida activa

La humanitas nunca se adquiere en la soledad, nunca en virtud de dar al público la obra de uno. Solo la adquiere quien ha «aventurado» su vida y su persona «en el ámbito público» [...]. Así, el «aventurarse en el ámbito público» en que se adquiere la humanitas se convierte en un don para la Humanidad.

Hannah Arendt, *Karl Jaspers: Una laudatio*

Es posible que el lector o la lectora de estas páginas piense que, dada la descripción que Arendt hace del totalitarismo y de esos elementos de las sociedades de masa, estamos abocados al fatalismo de la situación o a un desencantamiento nihilista con el mundo. Sin embargo, no es así. Arendt no se sitúa en un escenario de *no future* para la acción y lo político. En gran medida, sus obras posteriores se dedican a explorar las posibilidades de la acción en la modernidad y encuentran algunos caminos –difíciles pero posibles– para lograrlo. *Los orígenes del totalitarismo* tampoco termina sus páginas con un tono apocalíptico, pues no es ese el trasfondo del libro. Por el contrario, acaba con una puerta abierta a la posibilidad de comenzar tiempos nuevos en la política:

También permanece la verdad de que cada final de la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo. Este comienzo, políticamente se identifica con la libertad del Hombre [...]. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento, este comienzo es, desde luego, cada hombre.

Ya en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt había anticipado lo que después examinó en *La condición humana*: todo un cuadro de las actividades de la vida activa y de los espacios en donde estas se desarrollan. Así, si en *Los orígenes del totalitarismo* veíamos cómo el triunfo del mismo suponía la aniquilación de la pluralidad, en *La condición humana* desarrolla el significado de la pluralidad para la vida humana. En definitiva, si el totalitarismo ha erradicado cualquier rastro de lo humano, entonces la pregunta que debemos plantearnos es: ¿Qué es lo propiamente humano? ¿Qué es lo que nos hace humanos?

Dar respuesta a ello es algo que otros filósofos ya habían hecho, pero lo característico y diferenciador de Arendt es que vincula esa respuesta a una existencia compartida con otros. Si para Heidegger la existencia era un «ser en el mundo» (Dasein), para ella, es un «ser en el mundo con otros». Su respuesta, por tanto, no se articula desde la enunciación del individuo solitario que piensa y que desde ese pensar introspectivo afirma y construye la base de su existencia (como podría ser el caso de Descartes), sino que Arendt lo plantea desde la interrelación con otros, desde un sujeto relacional, que actúa y habla frente a otros sujetos, frente a un público. Y esa interrelación es política: la política es una necesidad ineludible para la vida humana, nos dirá nuestra autora, «la política trata del estar juntos los unos con los otros, con los que son diversos». Nuestra existencia, por consiguiente, depende de un espacio público-político. Carecer de ese espacio, como

hemos visto en el caso de los refugiados o de la gente sin papeles, supone carecer de existencia para los demás, no existir para el mundo.

Arendt despliega una propuesta acerca de cuáles son la estructura y los componentes de la vida activa, al tiempo que señala también cuáles son los problemas que arrastra la época moderna para dar cuenta de la acción política. En *La condición humana* encontramos, por tanto, una crítica de la modernidad (que ya había indicado en *Los orígenes del totalitarismo*) y una apuesta normativa acerca de cuál es el espacio de la política y cuáles son las actividades que encajan en ese espacio. En este sentido, su análisis desarrolla una geografía de las actividades humanas, como vamos a ver a continuación, estableciendo distinciones y conceptos –como la labor, el trabajo y la acción– que dan cuenta de experiencias políticas distintas en su origen. Arendt explora y articula la estructura del mundo político, identifica y analiza sus características básicas, las formas fundamentales de la relación política y de aquellas que, por el contrario, no son políticas. Establece, en definitiva, cuál es la gramática esencial de la vida política, que el totalitarismo había aniquilado y que, previamente, la sociedad moderna ya había despojado de significado.

Los condicionantes de la vida humana

La primera cuestión que es necesario que tengamos en cuenta, para evitar posibles equívocos, es que «condición humana», como reza el título, no es lo mismo que «naturaleza humana». Su propósito no es en ningún caso desarrollar una teoría sobre la naturaleza humana, ya que para ella, todo intento de este tipo desemboca en una naturalización de la política o en una teología:

> La política tiene poco que ver con la naturaleza humana, acerca de la cual no se pueden realizar afirmaciones válidas [...] y tiene mucho que ver con la condición humana, a saber, con el hecho de que no importa cómo o qué deba ser la naturaleza humana, sino con que muchos hombres viven juntos y habitan la tierra. Sin la pluralidad humana no habría política; y esa pluralidad no es una cualidad de su «naturaleza», sino la auténtica quintaesencia de su condición terrena.

Esas condiciones de la misma existencia humana son la vida, la natalidad, la mortalidad, la mundanidad (*worldliness*), la pluralidad y la Tierra. Todas ellas son condiciones que nos son dadas a la especie humana como propias de nuestra existencia, que nos condicionan, y que permanecen relativamente constantes, aunque alguna de ellas, como la mundanidad, también puede en parte ser creada –y destruida– por los individuos. Lo que Arendt pone de manifiesto con ellas es que los seres humanos somos seres condicionados, y que, por tanto, todas las actividades que desarrollemos, ya sea la labor, la acción, el trabajo o el pensar, dependerán de la existencia de esos condicionantes, y sin ellos, las distintas actividades no tendrían sentido tal como las conocemos. Estos condicionantes nos permiten contestar a la pregunta «¿qué somos?», apareciendo como seres plurales, que nacen y mueren, que se reúnen y viven con otros y que comparten un mundo y un hábitat común, la Tierra.

Todas esas condiciones se encuentran, a su vez, relacionadas con las distintas actividades que forman parte de la *vida activa*. Esta expresión, «vida activa», desempeña un papel importante en su teoría: le permite establecer una diferenciación entre *vida activa* y *vida contemplativa* por un lado, y por otro, identificar dónde se sitúa la política como actividad y bajo qué condiciones tiene lugar. Para ello, toma prestada la idea de la vida activa del mundo clásico griego, de la vida

de la *polis* griega, en donde el ideal de vida imperante era la vida dedicada a la comunidad política, a la participación en los asuntos de la *polis* y al autogobierno. Frente a ese tipo de vida, identificada con la acción ciudadana, desde la Edad Media va ganando terreno el ideal de la *vida contemplativa*, representado no ya en el ciudadano, sino en el filósofo apartado del mundo, y que muestra un marcado desinterés por lo público. El propósito de Arendt, entonces, es mostrar (y recuperar) ese significado originario de la vida activa, y analizar cuáles son las causas que han motivado que este concepto cambie radicalmente, hasta perder su significado y su sentido. Con ello se propone recobrar la acción política como un quehacer específicamente humano, entendida como un fin en sí misma y no como un medio para otros fines. En suma, recuperar la antigua dignidad de la política.

Las «actividades» de la vida activa

La vida activa se manifiesta a través de tres actividades: labor, trabajo y acción. Las tres corresponden a «hacer» algo y, a su vez, se encuentran relacionadas con las condiciones que hemos señalado antes: la vida es la condición humana que corresponde a la actividad de la labor, que se ocupa de satisfacer las necesidades biológicas del cuerpo humano.[1] Por medio del trabajo producimos objetos y creamos un mundo artificial y perdurable, que se distingue, en su artificialidad, de las cosas naturales. En este sentido, señala Arendt, la mundanidad sería la condición del trabajo. La acción, por último, solo es posible bajo la condición humana de la pluralidad, esto es, «el hecho de que

[1] El término original que utiliza Arendt es *Labor*, y el de trabajo es *Work*. Aunque podríamos traducirlos por «trabajo» y «fabricación» respectivamente, vamos a seguir la traducción de los términos aceptada mayoritariamente y que aparece en la traducción castellana.

los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra». Esta última constituye para Arendt la condición (no solo *sine qua non*, sino la *conditio per quam*) de toda vida política. Sin pluralidad no podemos hablar de acción, ya que esta no tiene sentido en soledad. La acción solo se desarrolla ante la presencia de otros, requiere un espacio público en el que poder manifestarse. Por consiguiente, podemos decir que la pluralidad, en realidad, es una condición *a priori* de la existencia misma de la vida política.

Actividades	**LABOR**	**TRABAJO**	**ACCIÓN**
Condiciones propias de cada actividad	vida	mundanidad	pluralidad
Condiciones generales de la existencia humana	mortalidad – natalidad		

A su vez, estas tres actividades, labor, trabajo y acción, se encuentran conectadas con las condiciones más generales de la existencia humana, que son la natalidad y la mortalidad, esto es, el nacimiento y la muerte. Por medio de la labor se asegura la misma vida de la especie humana. El trabajo, por su parte, proporciona una permanencia y una durabilidad a la fugacidad de la vida mortal y logra trascender, a través de la creación de objetos estables, la duración del tiempo humano. Por consiguiente, las tres actividades, labor, trabajo y acción, están relacionadas con la mortalidad y la natalidad. Sin embargo, de las tres, es la acción la que

mantiene la más estrecha relación con la natalidad, por dos razones. En primer lugar, porque con cada ser humano, con cada nacimiento, comienza un nuevo curso de acción, una nueva iniciativa, que irrumpe en el mundo. Por medio del nacimiento, entonces, se renueva el mundo. En segundo lugar, porque la acción es en sí misma un «nacimiento» en el mundo, en tanto que mediante ella aparecemos ante los demás, «nacemos» simbólicamente en el espacio público con nuestras acciones y palabras. La acción es, por consiguiente, un «segundo nacimiento».

La labor

La distinción entre labor y trabajo, nos dice Arendt, recoge la distinción entre experiencias distintas del quehacer humano. La labor es una actividad que se encuadra dentro de la satisfacción de nuestras necesidades vitales: «Es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano». No produce objetos tangibles, su producto sería la vida misma. La labor, pues, se encuentra inserta en la misma naturaleza, está al dictado de ella. Mediante la labor nos ocupamos de nuestra subsistencia, nos ocupamos de nuestro cuerpo, de la alimentación, de la vestimenta. Representa el tiempo cíclico, pues produce bienes que son consumidos en un ciclo constante y repetitivo, no deja tras de sí objetos duraderos. No es una actividad que se desarrolle bajo los dictados de la libertad, sino que la historia nos demuestra que ha sido realizada por grupos sometidos a la necesidad: esclavos, mujeres, siervos o proletariado. Supone una tarea ardua y difícil, pero al mismo tiempo necesaria para la subsistencia de la especie humana.

El sujeto que realiza la labor es el *Animal laborans*. Para Arendt, esta figura es en realidad la palanca de su crítica a la Edad Moderna, ya que su lectura es que la Edad Moderna ha ensalzado al *Animal laborans*, a la labor, por encima de la acción y el trabajo. El problema

de la diseminación de la labor en la Edad Moderna radica en que, precisamente, la labor es la más antipolítica de las actividades. Su realización está inmersa en la naturaleza, en el ámbito de la esfera privada, no requiere de la pluralidad, sino que se realiza en soledad e incluso en aislamiento, no hay interacción social entre los laborantes. La relación que se establece entre ellos no es de igualdad, sino de identidad, de pérdida de la individualidad. Cada individuo es intercambiable en la cadena de trabajo por otro: «En la naturaleza del laborar radica que los hombres se junten en forma de grupo de labor, donde cualquier número de individuos laboran juntos como si fuesen Uno». La victoria del *Animal laborans* aparece entonces como el afianzamiento de la vida como bien supremo en detrimento de la acción, y la destrucción de la pluralidad como precondición de la vida política.

El trabajo

El individuo que realiza el trabajo es el *Homo faber*. Este, al realizar la actividad del trabajo, no produce bienes de consumo, sino bienes de uso, objetos con una durabilidad y estabilidad en el tiempo. El trabajo trasciende entonces ese tiempo cíclico de la naturaleza gracias a los objetos permanentes, como el fruto del trabajo de un artesano o la obra de un artista. A través del trabajo se construye lo que Arendt, con clara influencia de sus maestros Husserl y Heidegger, denomina el *mundo*. Este está compuesto tanto por los objetos construidos –artefactos y obras de arte– como por las instituciones políticas creadas no ya a través del trabajo, sino mediante la acción y el discurso. La principal característica del mundo radica en que proporciona una estabilidad y durabilidad a las siempre frágiles acciones humanas, a una existencia sometida a muy diversos avatares y fortunas. Ese mundo estable y sólido, creado por el trabajo y la acción, es el requisito previo para la existencia de la esfera pública.

Los rostros del *Animal laborans* en la actualidad


Trabajadores de una pequeña fábrica téxtil de Nueva Delhi.

¿Qué rostros pueden reflejar hoy en día las ideas de Arendt sobre la presencia masiva del *Animal laborans* y de una sociedad de laborantes?

Pensemos en su cara más habitual: la de un individuo que trabaja en una empresa de montaje de piezas de automóviles, posiblemente deslocalizada, y en la que ocupa buena parte de su tiempo en largas jornadas. Cuando acaba, solo tiene tiempo para recuperar su cuerpo con unas pocas horas de descanso para la siguiente jornada. Los fines de semana los emplea en pasear por el centro comercial, un lugar de encuentro en el que muchos están «juntos en soledad», en expresión de Arendt. El poco espacio de su intimidad es lo único que realmente le pertenece y le hace sentir en el mundo.

En su versión más descarnada, encontramos al *Animal laborans* en las innumerables maquilas, fábricas textiles o *call centers* situados en distintos lugares del mundo, que producen ropa y bienes de consumo baratos para los consumidores de otros países. En estas fábricas, con ínfimas condiciones laborales y carencia de derechos, las mujeres y hombres constituyen ese «qué» del que habla Arendt, frente a un «quién». Aislados en sus puestos de trabajos, idénticos unos a otros, y rápidamente sustituibles por otros. Expuestos por tanto a una extrema vulnerabilidad y violencia, muestran sin ambages las consecuencias de la carencia de la pluralidad y el reconocimiento necesarios para tener una existencia en el mundo.

Actividad	LABOR	TRABAJO
Condición humana propia de esa actividad	Vida	Mundanidad
Sujeto que realiza la actividad	*Animal laborans*	*Homo faber*
Forma de la actividad	Reproducción de la vida	Producción
Finalidad de la misma	Supervivencia	Reificación del mundo
Interacción social que crea la actividad	Aislamiento	Interacción social económica (no política)

La acción

La acción es la actividad que nos permite realmente acceder a una relación con los otros, sin mediaciones, directa. Con ella no solo intervenimos en el mundo, sino que «hacemos» mundo. Pero al mismo tiempo, es la más frágil de las tres actividades, necesita un espacio de aparición –la esfera pública– que garantice que las acciones serán recordadas. La acción se compone de «hechos y palabras», la acción sería, en este sentido, tanto el discurso en un parlamento, o en una asamblea ciudadana, como la acción de ponerse frente a los tanques soviéticos en Hungría en 1956 (ejemplo que Arendt utiliza), o exigir derechos y libertades conjuntamente con otros ciudadanos en cualquiera de las plazas del mundo, si pensamos en ejemplos más recientes.

Veamos cuáles son los aspectos más relevantes de la acción:

- Relación de la acción con la pluralidad. La pluralidad es la condición necesaria previa para que se den la acción y el discurso. La diferenciación entre las actividades de la vida activa se produce en la relación de cada una de ellas con la pluralidad. Como hemos visto, ni la labor ni el trabajo reconocen o preservan la pluralidad. Por el contrario, ambas suponen la negación de la misma, o bien –como en el caso del trabajo– producen una engañosa o falsa pluralidad. La acción es la única actividad de la vida activa que depende por entero de la constante presencia de los demás, creándose con ello un «vínculo necesario entre acción y estar juntos», esto es, requiere como condición *a priori* la existencia previa de una pluralidad de oyentes, es decir, una comunidad que habita un espacio público.

- La pluralidad se refiere tanto a la igualdad como a la distinción:

> La pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos [...]. El discurso y la acción revelan esta única distintividad. Mediante discurso y acción, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres.

- Podemos ver en esta idea de pluralidad cómo se refleja su crítica al totalitarismo en tanto que es un sistema que, al eliminar la capacidad de acción, elimina también la diferenciación en-

tre los individuos, algo que solo puede realizarse cuando estos entran en la esfera pública con sus discursos y acciones.

- El contenido de la acción son los hechos y palabras: La acción está estrechamente relacionada con el discurso, pues en la mayoría de los casos se manifiesta a través del discurso. Este puede ser desde una narrativa del propio sujeto, en la que desvela su identidad en la esfera pública, hasta una deliberación acerca de cuestiones públicas. En este sentido, el debate constituye la esencia misma de la vida política. «La mayoría de los actos se realizan a modo de discurso», nos dice Arendt. Pero también cabe una acción en la que su propia puesta en marcha –los hechos– engendre un comienzo político nuevo. Este sería el caso de los consejos populares, presentes en los momentos iniciales de las revoluciones.

- La acción supone un comienzo: Toda acción supone la irrupción en la esfera pública de un curso inesperado de acontecimientos nuevos, que interrumpe el tiempo cíclico de la naturaleza. El comienzo se identifica con la natalidad, tanto con el nacimiento de cada persona, como con la natalidad simbólica que representa la acción. En todo momento en que las personas se agrupen para deliberar, para actuar concertadamente y comenzar un nuevo espacio público, estarán «naciendo» simbólicamente al mundo. Trasladada esta idea de «comienzo» en el terreno de las experiencias políticas, se identificará, como veremos más adelante, con los momentos de fundación o creación colectiva de nuevos espacios políticos.

- La acción y la libertad: Lo que Arendt entiende por acción está fuertemente ligado a la idea de libertad. «Los hombres son libres tan pronto como actúan, ni antes ni después; ser libre y actuar es lo mismo». ¿A qué tipo de libertad se refiere Arendt con esta identificación libertad-acción? No a la libertad clásica del liberalismo político, la «libertad de» o frente a alguien (ya sean otros individuos o el Estado), ni tampoco a la libertad «interior», sino más bien a una «libertad para», una libertad que se experimenta en el hacer y en la asociación con los demás. Supone en este sentido iniciar algo nuevo, introducir, por ejemplo, un nuevo discurso en el mundo (nuevos sujetos políticos que enuncian nuevos temas en la agenda pública). Es una libertad mundana y tangible que puede configurar una nueva realidad pública.

- La acción como revelación de la identidad del sujeto: «Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano». Con estas palabras, Arendt muestra la importancia que concede a la acción como constitutiva de nuestra subjetividad. Podríamos decir que somos, en la medida en que actuamos. En esa revelación de quiénes somos ante los demás, hay varios elementos importantes que deben tenerse en cuenta: en primer lugar, que en esa revelación, la narración juega un papel fundamental, ya que si la acción son hechos y discursos, la forma que adquiere fundamentalmente ese discurso (aunque no sea la única), y a la que Arendt se refiere sin cesar, es la de la narración o el relato. Aparecer en público significa decir quiénes somos, narrarnos ante los demás. Por el contrario, la labor y el trabajo no muestran nuestra singularidad,

> solo muestran «qué» somos, no «quiénes» somos. En segundo lugar, esa narración requiere un público de espectadores: «En la acción y en el discurso, dependemos de los demás, ante quienes aparecemos con una distinción que nosotros somos incapaces de captar». Son los otros, los espectadores de nuestras acciones y discursos, los que en realidad perciben nuestra singularidad. Cobra aquí sentido la metáfora teatral, tan utilizada por Arendt para describir la acción. Y como en toda representación teatral, se necesita también un espacio, un escenario, en el que actuar/narrar. Este será el espacio público. No hay acción «privada» en este sentido, sino que siempre se realiza ante los demás y es una acción pública, y por tanto, política.

Ya hemos expuesto las características de la acción: una acción que se despliega en los hechos y en la narración pública, tanto de nosotros mismos como en la forma deliberativa, y que supone la irrupción de nuevos acontecimientos que pueden cambiar o ampliar el mismo espacio político. Así, por ejemplo, como se ha podido ver en la lucha contemporánea por la ampliación de la categoría de sujetos políticos, el reconocimiento de los nuevos sujetos (las mujeres, los inmigrantes o los grupos minoritarios) se desempeña en el espacio público, en el reconocimiento de sus narraciones, lo que supone también el reconocimiento de sus identidades. Estamos, por lo tanto, ante una categoría, la acción, no solo existencial, sino fundamentalmente política.

No obstante, la acción presenta también unas deficiencias implícitas dadas esas mismas características que hemos enunciado: dado que por medio de la acción se «introduce en el mundo lo inesperado», se inicia un curso de consecuencias que hace que sea difícil vaticinar con seguridad el resultado y el fin de la acción misma. Una vez que, por ejemplo, una narración aparece en el espacio público de debate,

esta se inserta en una trama ya preexistente de relaciones humanas y de otras narraciones, que interactúan a su vez con esta. Es lo que Arendt denomina la «impredecibilidad» de la acción. Por otro lado, y a diferencia de lo que ocurre con los objetos producidos por el trabajo, que pueden ser destruidos, las acciones no pueden ser «deshechas», las palabras pronunciadas no pueden dejar de resonar en nuestra memoria (ya sea esta memoria pública o privada) y las acciones no pueden borrarse de su realización. Estamos, pues, ante el carácter irreversible de la acción.

El remedio que Arendt encuentra a la impredecibilidad e irreversibilidad de la acción es introducir mecanismos de control *a priori* y *a posteriori* de la misma. Si la acción es irreversible, no podemos volver atrás y desandar el camino andado, pero *a posteriori* podemos perdonar. Frente a las consecuencias inesperadas de la acción en el futuro, su impredecibilidad, el remedio será la facultad de hacer promesas. En la inviolabilidad de los acuerdos y promesas alcanzados se crean «islas de seguridad» frente a la posibilidad de un futuro sin control. De ese modo, el perdón y las promesas son los mecanismos con los que podemos hacer frente a las deficiencias inherentes a la acción.

Los espacios de la vida activa: privado, público y social

Las tres actividades que constituyen la vida activa, la labor, el trabajo y la acción, se desarrollan cada una en un espacio propio: esfera privada, esfera de lo social y esfera pública. La teoría de Arendt, en este sentido, está teñida de una fuerte espacialidad, su análisis de la vida activa desemboca en una geografía de fronteras claramente establecidas entre las distintas actividades, de tal manera que, cuando una de

La esfera pública y la esfera privada en los tiempos de la globalización

Distintos fenómenos asociados a la globalización han provocado importantes cambios en nuestra concepción tradicional de lo que es la esfera pública y la esfera privada. Entre ellos, sin duda, la aparición y extensión de internet ha difuminado los límites entre ambas esferas, pero también ha intensificado el «carácter revelador del sujeto, de su identidad» del que habla Arendt y ha aumentado hasta el infinito las posibilidades de irrumpir en la esfera pública digital con nuevas narrativas.

Así, por un lado, en el espacio público de internet se muestra absolutamente todo, sin diferenciar público-privado, hay casi una exaltación a la hora de revelar los detalles más nimios de la cotidianeidad en público. Los sentimientos, actitudes, relaciones, etc., de la esfera privada y de la intimidad son expuestos en público también en los concursos de televisión, como Gran Hermano y similares, donde no hay ya privacidad ni intimidad, pues todo lo que pudiera serlo es objeto de consumo público inmediato. Por otro lado, cualquiera puede aparecer en esa esfera pública digital y mostrar su opinión o narrativa, hasta el punto de llegar a lo que Fernando Vallespín ha denominado «el narcisismo de la opinión». Pero, en todo caso, esa apertura del discurso y de opiniones hasta el infinito no tiene que significar necesariamente una mayor democratización de la esfera pública, pues esas «nuevas» voces se insertan en un espacio ya previamente constituido también por relaciones de poder, y se producen por tanto, al igual que ocurría en una esfera pública más clásica, luchas por la hegemonía del discurso en el nuevo y fragmentado espacio digital. La globalización también ha posibilitado la expansión de nuevas esferas públicas transnacionales. En este caso, la pluralidad de individuos trasciende las fronteras del Estado-nación: nuestras acciones y discursos ocurren frente a otros que, en ocasiones, están muy distantes de nosotros geográficamente, y a los que sin embargo estamos conectados por medio de un mundo global compartido. Esta nueva «sociedad civil global»

articula nuevos públicos transnacionales que inciden en la idea arendtiana de repensar la comunidad política en torno a unos intereses públicos, que ahora se muestran globalmente interconectados. Así, activistas, foros sociales y redes de consumidores coordinan ahora sus acciones uniéndose a otros, en un intento de procurar respuestas globales a problemas que igualmente tienen un origen transnacional.

ellas –como la labor– se realiza en el espacio que no le es propio –el espacio público–, las consecuencias son desastrosas.

Para la distinción esfera pública-esfera privada, Arendt se apoya en la tradición de la polis griega, que establecía una rígida separación entre ambas esferas. La esfera de lo privado se identificaba con el hogar, con la familia. En ella se desarrolla la labor, que como hemos visto, se encamina a solventar el mismo ciclo vital. Dentro de esta esfera no podemos hablar ni de libertad ni de igualdad. Lo que hay es una comunidad de necesidades vitales. Para Arendt, la esfera privada es un espacio natural, frente a la artificialidad del espacio público. Sin embargo, no debemos pensar por ello que la esfera privada sea innecesaria o que solo deberíamos preocuparnos por estar en el espacio público. Por el contrario, la esfera privada nos ofrece un refugio seguro frente a las inclemencias del mundo, frente a la dureza de la exposición permanente en la esfera pública: «Hay muchas cosas que no pueden soportar la implacable, brillante luz de la constante presencia de los otros». Para Arendt, el problema aparece cuando esa necesaria esfera privada que nos da cobijo se transforma en la sustituta del espacio público, cuando los individuos extienden los lazos «naturales» propios de la esfera privada al espacio público, y los intereses privados ocupan el lugar de lo común.

De acuerdo con la filosofía clásica griega (fundamentalmente con Aristóteles), la esfera pública sería el lugar de la ciudadanía, el espacio en el que los hombres libres debaten públicamente sobre los asuntos de la polis. Arendt toma también esta caracterización de la esfera pública, pero añade otros rasgos, vinculados a la condición humana de la pluralidad, que nos muestra una visión de la esfera pública mucho más filosófica, y que deriva en una concepción político-existencial de la misma, esto es, en una esfera pública entendida como espacio que posibilita la existencia ante los demás. De esta manera, la pluralidad de esos individuos singulares para poder mostrarse y manifestarse requiere un espacio en el que poder hacerlo y debatir sobre los asuntos comunes. En ese espacio pueden ver y examinar el mundo común desde sus distintos puntos de vista. Lo que une a esa pluralidad de individuos, en este sentido, no es una identidad compartida, ni un destino común o una voluntad general, como se podría responder desde otras filosofías, sino «habitar ese mismo espacio».

El espacio público es el espacio propio de la acción y el discurso, mediante los cuales aparecemos ante los demás, y que, a su vez, confirman nuestra existencia: «Solo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos, solo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad humana». No es posible entonces, para Arendt, sostener la idea de un sujeto como un yo aislado al margen de los otros, por ejemplo, a la manera del liberalismo clásico. El sujeto arendtiano se constituye intersubjetivamente desde el momento en el que aparece en ese espacio público compartido. Por consiguiente, dicho espacio cumple unas funciones que no se quedan únicamente en la «publicidad» de nuestras acciones o de nuestros discursos, sino que, sin ese espacio, somos privados de la presencia de los demás, y como apunta Arendt, entonces el término «privado» adquiere todo su sentido original: estar privado de cosas esenciales a una verdade-

ra vida humana, como la presencia plural de los demás, el hecho de que «los hombres, no el Hombre, habiten la Tierra», tal y como el totalitarismo se había empeñado en mostrar.



Arendt en su estancia en París antes de exiliarse en Estados Unidos.

Lo público se refiere por lo tanto a un mundo compartido, un mundo creado por los objetos fabricados y por las acciones, que a su vez, «crean» objetos menos tangibles, pero no por ello menos reales, tales como las leyes, las instituciones o la cultura. El mundo se caracteriza, además, porque proporciona permanencia, estabilidad y durabilidad a las acciones y a los objetos. Frente al constante fluir del mundo natural, este mundo artificial se erige como un espacio de memoria, en donde pueden ser recordadas las acciones, las distintas narrativas escuchadas en público, y los objetos adquieren permanencia. Frente a la fragilidad inherente a la acción, el espacio público proporciona una suerte de caja de resonancia que dota de estabilidad a lo que ocurra dentro de ella.

En el espacio público se sitúan los intereses públicos, diferenciados de los privados. Como nos recuerda Arendt, el término «interés» significa, literalmente, algo que *inter est*, que se encuentra entre las personas y, por lo tanto, puede relacionarlas y unirlas. Esos intereses comunes no se deducen de la suma de intereses privados, sino que se construyen en el trascurso del debate y la comunicación intersubjetiva, pudiendo producirse acuerdos y desacuerdos en torno a ellos. «El mundo se vuelve humano solo cuando se ha convertido en el objeto del discurso», cuando se ha convertido en el contenido de nuestros intereses.

La tradicional distinción entre esfera pública y esfera privada se ha desdibujado en la Edad Moderna con la aparición de otra esfera,

Vida y política: Otras miradas

Arendt no es la única pensadora que plantea de una manera crítica los peligros de la irrupción de la vida, de los procesos biológicos, de la mano de la economía capitalista en la esfera pública. La consideración política o antipolítica de la vida es una cuestión que ha estado y está en el debate filosófico actual. Entre los autores que afirman los efectos nocivos de esa irrupción y que, por lo tanto, al igual que Arendt, también participan en esa crítica a la modernidad, aunque con distintos matices, estarían el filósofo francés Michael Foucault (1926-1984) y el filósofo italiano Giorgio Agamben (1942).

Foucault utiliza el término «biopolítica» para designar el control de la vida por parte del poder, que surge también en la modernidad. La biopolítica es una técnica que tiene como objeto a poblaciones humanas, grupos de seres vivos regidos por procesos y leyes biológicas. Supone la ocupación, control y reglamentación de la vida por el poder, y todo un conjunto de reglamentaciones sobre ello (regulaciones sobre hábitos saludables, políticas natalistas o reglamentaciones sobre sexualidades). Por su parte, Giorgio Agamben, lector de Arendt, emplea la expresión «nuda vida» para señalar la vida desprovista de toda significación, la vida biológica de aquellos sobre cuya vida y muerte tendría poder de decisión el soberano. La nuda vida estaría representada en el *Homo sacer*, antigua figura del derecho romano, que designaba a aquel que puede ser aniquilado con total impunidad. Agamben realiza una lectura de Arendt en la que vincula el *Homo sacer*, presente para él en Auschwitz, con la situación de los refugiados en el mundo contemporáneo. *Homo sacer* y *Animal laborans* vendrían así a representar procesos de deshumanización y de despojamiento de la individualidad presentes en la modernidad.

En una dirección distinta estarían aquellas filosofías que plantean lo contrario: una politización de la vida. Resaltaríamos aquí algunas de las variantes de los feminismos contemporáneos, con su lema «lo personal es político», donde se expresa la imposibilidad de separar público y pri-

vado a la vez que se propone hacer visibles las relaciones de poder que atraviesan las «cuestiones privadas». En la misma línea se situarían también aquellas propuestas hechas desde el activismo feminista artístico, al expresar «Mi cuerpo es un campo de batalla», enunciado por la artista estadounidense Barbara Kruger en 1989.

la de lo social. Esta esfera es el producto de la aparición de relaciones propias del mercado de cambio en una economía capitalista, y también de la aparición de la sociedad de masa, con unos modelos de conducta, acciones y mentalidades que le son propios. El sistema socioeconómico del capitalismo da lugar entonces a la irrupción de esta esfera. Supone la entrada de la economía en el espacio hasta entonces definido por los intereses públicos. Para Arendt, el crecimiento de esta esfera conlleva que los intereses privados adquieran significado público. Lo social pasa a ser el espacio donde se produce la acumulación de capital, y donde «la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado». Este ascenso de lo social implica además que la economía, como «ciencia de lo social», que se ocupa de la «administración doméstica colectiva», se adueñe del lugar de la política. De acuerdo con ello, serán los asuntos de la administración económica los que ahora se muestren como «públicos», mientras que las cuestiones realmente «públicas» (como plantearse «¿quién decide las cuestiones de la administración económica nacional?») no tienen ya sentido en este nuevo escenario de auge de lo social y desmoronamiento de lo público. Pero además, la aparición de esta nueva esfera no solo afecta a la esfera pública, sino también a la esfera privada, pues ocupa ahora los intereses privados. ¿Qué queda entonces realmente privado? Únicamente «la intimidad del corazón», dice Arendt. Lo íntimo será entonces el último reducto de la esfera privada.

La crisis de la política en la modernidad

El rasgo característico de la etapa moderna es la alienación del mundo, y en ese tema esa nueva esfera de lo social tiene un papel importante. La alienación del mundo nos muestra el eclipse del mundo común y el extrañamiento de las personas respecto a ese mundo público compartido. El resultado será, finalmente, el triunfo de la sociedad-masa y del *Animal laborans*, así como la erradicación de la acción y el espacio público. Arendt nos presenta pues un panorama sombrío de la modernidad, que está en consonancia y continuidad con su análisis de los elementos del totalitarismo, como vimos en su momento. La sociedad de masas moderna, en este sentido, contiene los elementos (soledad, conformismo, desprecio por la acción y lo público) que posibilitan el dominio totalitario, aunque no sean su camino directo. Si, como hemos visto, el mundo, el espacio público y la acción suponen una construcción deliberada y artificial, a diferencia del mundo de lo natural, de lo dado, en la Edad Moderna se impone finalmente su contrario: la victoria de la naturaleza, del ciclo vital que ocupará ahora el lugar de la acción, y del consumo como satisfacción de las necesidades. Por consiguiente, la sociedad de masas –con todo lo que acarrea– y el triunfo de la labor se presentan como el oscuro diagnóstico de las sociedades contemporáneas.

La alienación del mundo se expresa en dos terrenos: en el terreno del pensamiento y en el terreno de las actividades de la vida activa. En el primero de ellos, destaca el punto de arranque de la constitución del sujeto moderno: la introspección, reflejada en la duda cartesiana. El individuo ya no necesita aparecer en el espacio público para adquirir realidad frente a los demás con sus acciones y discursos, sino que nos encontramos ahora con un sujeto que, desde su introspección, desde su soledad, y sin que se requiera la presencia

de los demás, existe. La acción, por tanto, ya no tiene ese carácter existencial y revelador del yo. El sujeto ya no se manifiesta ahora en la acción sino en la contemplación: «Lo que entonces tienen en común los hombres, no es el mundo, sino la estructura de sus mentes». Por lo tanto, ese mundo común ya no es necesario, y tampoco lo es la presencia de los otros, para que desde nuestro propio yo construyamos nuestra subjetividad.

En el terreno de las actividades de la vida activa (labor, trabajo y acción), nos encontramos en las sociedades modernas con un camino que conduce en última instancia a la victoria de la sociedad de laborantes, del *Animal laborans* y de la labor con su falta de interacción social y de pluralidad. Pero esta inversión final ha sido precedida a su vez por el ascenso del *Homo faber* en la escala de las actividades humanas. Tendríamos así un movimiento de suplantación de la acción por el trabajo realizado por el *Homo faber* en primer lugar, y por último, la sustitución del *Homo faber* por el *Animal laborans* y la labor, completándose con ese último movimiento la más absoluta alienación del mundo.

El hecho de que el *Homo faber* y el trabajo ascendieran en la escala de las actividades por encima de la labor y la acción se explica para Arendt, entre otras razones, porque la productividad y la creatividad –inherentes al trabajo– se han convertido en los ídolos de la época moderna. También encontramos asociado al proceso de la fabricación la idea de razón instrumental, esto es, una racionalidad que se desarrolla en un contexto de medios y fines. Pero a pesar de todo, el *Homo faber* al fin y al cabo es partícipe en la construcción del mundo común y se integra en la interacción social creada por el trabajo. El problema, la verdadera alienación del mundo, se produce con la derrota del *Homo faber* en aras de una victoria del *Animal laborans* y la devastadora afirmación de la vida como bien supremo. La irrupción

de la labor, de la actividad laboral ligada al tiempo cíclico y a la carencia de individualidad, ha dado lugar a «un crecimiento no natural de lo natural».

Frente a la fragilidad de la acción, siempre sometida a su falta de permanencia en el mundo, la labor misma representa un «eterno proceso vital de la especie humana». Con el auge de la sociedad, se afirma la vida de la especie: «lo no necesario, lo no requerido por el metabolismo de la vida con la naturaleza –la acción– era superfluo». Para Arendt, la sociedad moderna es una sociedad de laborantes, que «exige de sus miembros una función puramente automática, como si la vida individual se hubiera sumergido en el total proceso vital de la especie, y la única decisión activa que se exigiera del individuo fuera abandonar su individualidad». La acción se ha convertido, entonces, en una experiencia para unos pocos privilegiados. Las características de ese *Animal laborans* moderno nos remite a una sociedad en la que el propio consumo requiere cada vez más producción de objetos que, al igual que los propios laborantes, quedan obsoletos en un corto tiempo; la llamada «obsolescencia programada».

El ejercicio de pensamiento de Arendt sobre la sociedad moderna y su sustituto, la sociedad de masas, le permite apuntar algunas cuestiones problemáticas, que cobran significativa vigencia a la hora de pensar también nuestro presente, y las posibilidades de la acción política en la actualidad. Así, el dominio de lo económico sobre lo político, de la gestión sobre la acción o el estrechamiento de lo público dificultan nuestra comprensión de la política como una actividad que constituye un fin en sí misma y que tiene como contenido la acción conjunta de los ciudadanos. ¿Tiene, pues, la política todavía algún sentido? Oigamos a nuestra autora y quedémonos con el interrogante:

La respuesta a la pregunta planteada es: el sentido de la política es la libertad. Su simplicidad y contundencia reside en que es exactamente tan antigua, no como la pregunta, que naturalmente ya surge de una sospecha y está inspirada por la desconfianza, sino como la existencia de lo político. Pero hoy en día esta respuesta no es ni obvia ni inmediatamente convincente, cosa que se aprecia con claridad en que nuestra pregunta actual ya no cuestiona el sentido de la política tal y como antes se hacía: a partir de experiencias que eran de naturaleza no-política o incluso anti-política. Nuestra pregunta actual surge de experiencias políticas muy reales: de la desgracia que la política ya ha ocasionado en nuestro siglo, y de la desgracia mayor que todavía amenaza con ocasionar. De aquí que nuestra pregunta suene mucho más radical, mucho más agresiva, y mucho más desesperada: ¿tiene, pues, la política todavía algún sentido?

El cómo de la política

'Resulta fácilmente concebible que la época Moderna -que comenzó con una explosión de actividad humana tan prometedora y sin precedentes- acabe en la pasividad más mortal y estéril de todas las conocidas por la historia.

Arendt, *La condición humana*

¿Es la modernidad entonces un callejón sin salida para la acción? Después de su diagnóstico crítico tenemos un paisaje desolador: sociedad de masas, conformismo, desarraigo, aislamiento, alienación del mundo y pérdida de lo público. ¿Queda por tanto algún camino abierto a la posibilidad de construcción de espacios públicos de libertad, es decir, cabe estar políticamente en el mundo? Ciertamente, el pensamiento de Arendt no es un tipo de pensamiento que conduzca al mero lamento por el fracaso de la acción y la complacencia en la nostalgia por la pérdida. Pero tampoco esperemos encontrar en él recetas que nos digan las fórmulas del buen actuar político. Más bien, lo que podemos rastrear son aquellos ejemplos que Arendt encuentra en la historia más reciente como posibles caminos para la recuperación de lo político, lo que ella denomina «la tradición escondida de la política».

Como veremos a continuación, su análisis nos sigue mostrando distinciones entre los fenómenos políticos (poder, violencia, autoridad, libertad). Su foco de atención son en esta ocasión las dos revoluciones del siglo XVIII: la norteamericana y la francesa, así como aquellos acontecimientos políticos que lograron abrir espacios públicos de libertad mediante la acción colectiva. Estos últimos estarán representados en el sistema de los consejos populares de los movimientos revolucionarios. Pero además, Arendt observa también algunos acontecimientos importantes de su época que le hacen depositar esperanzas sobre la recuperación del sentido de la acción como máxima expresión de la vida activa: la revolución húngara frente a la invasión soviética en 1956, el movimiento pro derechos civiles y contra la guerra de Vietnam en Estados Unidos a finales de los sesenta y la Primavera de Praga de 1968. Su atención se centra pues, en aquellas formas incipientes de democracia directa y de autogestión desde la ciudadanía. De esas experiencias políticas, una vez más, Arendt extrae enseñanzas, conceptos y distinciones. Frente al crítico estado de la cuestión planteado en *La condición humana*, ahora en obras como *Sobre la revolución* (1965), *Entre el pasado y el futuro* (1961) o *Crisis de la República* (1972), encontramos una apuesta por las posibilidades -escasas y frágiles- de la acción y la política en la modernidad. Si en *La condición humana* la idea de comienzo y de natalidad aparecían como consustanciales a la acción, en esta década fijará su atención en los distintos ejemplos históricos de «comienzos políticos», de «natalidad simbólica», esto es, en las fundaciones de nuevos espacios políticos, para señalar también las dificultades a las que se enfrentan. Qué forma adquieren esos nuevos comienzos fundacionales, cuál es el papel de la ciudadanía, o cuáles son los problemas que tienen que resolver, son cuestiones que ya aparecían esbozadas en obras anteriores, pero que ahora Arendt expone como caminos para escapar de esa «pasividad mortal y estéril» que nos ha mostrado la crisis de la política en la modernidad.

Recuperando la dignidad de la política

Frente a paradigmas filosóficos que o bien ensalzan la vida contemplativa frente a la acción (como la filosofía platónica) o bien se centran en otra actividad que no es la acción (como el trabajo en Marx) Arendt se pregunta si podemos encontrar alguna tradición política que realmente dé cuenta de la acción y la pluralidad humana. En este sentido, se trataría de «recuperar experiencias que la tradición predominante ha omitido o suprimido». ¿A qué experiencias se refiere? Arendt alude aquí a aquellas situaciones en las que se pone de manifiesto el espíritu público, a través de la creación de un espacio común de libertad en el que puedan manifestarse la acción y el discurso. Se trataría de una «tradición perdida», minoritaria frente a otras grandes tradiciones hegemónicas como el liberalismo. Estaría compuesta por escritores y «hombres de acción», más que por filósofos en un sentido estricto.[2] Entre los nombres que Arendt destaca de esa tradición oculta que recupera y dignifica la actividad política, entendiéndola como un fin en sí misma, estarían Maquiavelo, Montesquieu, Tocqueville o los Padres Fundadores de la revolución estadounidense. Esa tradición nos permite recuperar un «tesoro», que como todos los tesoros, no es fácil de encontrar: lo que los revolucionarios norteamericanos denominaron la experiencia de la «felicidad pública», esto es, «que nadie podía ser feliz si no participaba en la felicidad pública, que nadie podía ser libre si no experimentaba la libertad pública, que nadie, finalmente, podía ser feliz o libre si no participaba y tenía parte en el poder público». Esa felicidad pública –absolutamente distinta de la felicidad privada propia del liberalismo– solo se dio en los momentos de apertura revolucionaria hacia un nuevo curso de acción espontáneo, en el que los

[2] Utilizo aquí el genérico masculino, siendo fiel a la expresión usada por Arendt, aunque entre esos «hombres de acción» se encontraría también su admirada Rosa Luxemburgo.

El republicanismo cívico

Esta tradición de pensamiento político supone en realidad una manera no tanto de definir una forma de gobierno como una teoría normativa acerca de cómo debería ser la política. En no pocas ocasiones se ha presentado –sobre todo en su vertiente más actual– como una alternativa teórica al liberalismo, frente al «adelgazamiento» de lo político y el énfasis en la individualidad, presentes en las sociedades liberales. El republicanismo vendría a ser así una tradición alternativa y crítica respecto al liberalismo hegemónico. En sus filas tendríamos una versión clásica (Aristóteles, Polibio, Cicerón, Maquiavelo y los Padres Fundadores de la república estadounidense) y un republicanismo contemporáneo o neorepublicanismo, que ha sido el encargado de reconstruir *a posteriori* los trazos de esa tradición y de plantear las alternativas al liberalismo político (Gordon Wood, J. G. A. Pocock, Quentin Skinner, Cass Sunstein, Maurizio Viroli, Philipp Pettit o Jürgen Habermas).

Los postulados que mantienen esas diversas genealogías ofrecen un «aire de familia», a pesar de las divergencias internas. Entre los rasgos más relevantes estarían los siguientes:

- Importancia del bien común: un bien (político, no necesariamente moral) que se alcanza en el transcurso de la participación. No supone en ningún caso la suma de los intereses individuales.

- Relevancia de la virtud cívica, de la capacidad de actuar y mostrarse en público, de participar en la construcción de la república, aunque esto sea costoso desde el punto de vista personal. No es una virtud natural, sino que necesita ser «trabajada» desde el propio transcurso de la participación, la educación cívica y el amor a las leyes de la ciudad. No se «nace» ciudadano o ciudadana, sino que uno se «hace», supone un esfuerzo deliberado y una intervención activa.

- La libertad solo se da dentro del Estado (dentro de la polis o de la ciudad-Estado en los republicanos clásicos), entre la comunidad de iguales. No es una libertad frente a los demás, sino con los demás: *Vivere civile e libero*, en la expresión de Maquiavelo.

- Autonomía de la política. Mantener esa autonomía implica separar la esfera pública de la privada, así como preservar también la distancia entre la política y la economía. La política no puede identificarse con intereses económicos o ser carcomida por estos.

- Autogobierno del pueblo. El republicanismo exige un alto grado de autodeterminación ciudadana. El diseño institucional que debe adoptar ese autogobierno es materia de fuertes controversias entre los propios republicanos. En principio, habría una persistente crítica a la representación política en tanto que impide la participación de la ciudadanía. Implementar el autogobierno colectivo con viejas o nuevas fórmulas sería una parte importante del espíritu republicano.

individuos participaron intensamente en la creación de nuevos espacios de libertad. El problema que Arendt expone, y que tan actual nos resulta, es la dificultad que tenemos para recuperar o siquiera entender esa tradición, puesto que el declive de la política, la apatía y el conformismo ciudadanos y la primacía de la individualidad por encima del mundo común han eliminado nuestros marcos de comprensión y entendimiento acerca de la dignidad de la política.

Por lo tanto, tenemos ya algunos de los elementos más importantes de esa tradición perdida: felicidad pública, participación política, poder de los ciudadanos, libertad pública, espacio público. Si buscáramos ahora un nombre para esa tradición, tendríamos que ponerle el de republicanismo cívico. Arendt no se proclama así misma como «re-

publicana», dado que dicho rótulo es producto de una reconstrucción histórica por parte de otros pensadores, posteriores a Arendt. Pero sí que podemos reconocer esa tradición republicana «reconstruida» como un hilo rojo que recorre sus obras, y muy especialmente las de la década de los sesenta que estamos comentando.

Historia de dos revoluciones

> **La noche del 14 de julio de 1789, en París, cuando Luis XVI se enteró por el duque de La Rochefoucauld-Liancourt de la toma de la Bastilla, se produjo un diálogo entre el Rey y su mensajero muy breve y revelador. Según se dice, el rey exclamó: «C´est une révolte», a lo que respondió Laincourt: «Non, Sire, c´est une révolution».**
>
> Arendt, *Sobre la revolución*

Arendt examina los procesos revolucionarios en la modernidad para analizar cómo se dieron los momentos de «constitución de libertad» (*constitutio libertatis*).«La idea central de la revolución es la fundación de la libertad, es decir, la fundación de un cuerpo político que garantice la existencia de un espacio donde pueda manifestarse la libertad.» La libertad, como hemos visto, se identifica con la acción, es una libertad que se da entre las personas. El logro efectivo del reino de la libertad le permite a Arendt confrontar la revolución francesa con la revolución norteamericana. Más allá de las oportunas críticas de los historiadores a su interpretación del fenómeno revolucionario, cabe sostener que su interés no es tanto histórico, sino normativo: presentar los elementos que deben ser tenidos en cuenta en la acción política colectiva, y que ella –de una manera ciertamente idealizada– encuentra en la revolución norteamericana. El contraste entre una y

otra revolución se sitúa en torno a la conexión entre revolución, establecimiento de la libertad y uso de la violencia. Lo que Arendt se plantea es si esta implicación es necesaria o si podemos encontrar alguna tradición revolucionaria en la que la fundación de la *res publica* esté dirigida a la creación y preservación de un espacio público no colonizado por la violencia.

En esa oposición, y resumiendo el argumento empleado por Arendt, la historia de las dos revoluciones –francesa y norteamericana– es la historia de la tragedia y el fracaso de la revolución francesa, y el triunfo de la norteamericana. En Francia, la revolución fracasó porque tuvo que emplear sus esfuerzos no en la libertad pública, como era su propósito inicial, sino en la liberación de la necesidad de *les malheureux*. Cuando estos irrumpen en la escena política, «la necesidad se presentó con ellos, [...] hubo que sacrificar la libertad a las urgencias del proceso vital». El fracaso fue poner las necesidades vitales provocadas por la pobreza –lo que Arendt denomina «la cuestión social»– en el centro de la agenda política, olvidando que esas necesidades de la pobreza solo podían resolverse por medios violentos, como bien supo demostrar Robespierre. Sin embargo, en Estados Unidos, la situación era distinta y más favorable a una instauración de la libertad, no contaminada por la violencia. El propósito de los Padres Fundadores (los firmantes de la Declaración de independencia y los autores de la Constitución) era político: la institución constitucional de una forma de gobierno que garantizase la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos.

¿Qué es lo que Arendt valora tan positivamente en el proceso revolucionario norteamericano? En este confluyen tanto la creación artificial de un espacio público que respeta la pluralidad como el establecimiento de un poder entendido como «actuar concertadamente». El rasgo distintivo sería entonces el entendimiento de la política

como una forma de acción colectiva ejercida por la ciudadanía. La fórmula mediante la cual esta se hizo efectiva en la Norteamérica revolucionaria fue un contrato horizontal –o contrato mutuo– que los revolucionarios pusieron en práctica, y que privilegia la idea misma de asociación como reciprocidad:

> Su contenido real es una promesa y su resultado es ciertamente una «sociedad» o «coasociación», en el antiguo sentido romano de *societas*, que quiere decir «alianza». Tal alianza acumula la fuerza separada de los participantes y los vincula en una nueva estructura de poder en virtud de promesas libres y sinceras.

En definitiva, podemos decir que en el caso norteamericano predominó la afirmación del carácter colectivo de la empresa y del poder colectivo de la acción. Esta experiencia había enseñado, en palabras de Arendt, la más elemental gramática de la política: que la acción, aunque puede ser iniciada en el aislamiento y decidida por individuos concretos, solo puede llegar a realizarse mediante algún tipo de esfuerzo colectivo, en el que los intereses privados y las motivaciones particulares no cuentan.

Los consejos populares: la participación política «desde abajo»

Para evitar un error que fácilmente podría surgir ahora, debo decir que las comunas de hippies y desocupados nada tienen que ver con esto.

Arendt, *Pensamientos sobre política y revolución*

Los ejemplos de acción política y de espacio público que Arendt encuentra en la modernidad son la fundación de la república estadounidense (en sus momentos iniciales), y el sistema de consejos populares que aparecieron en la historia del siglo XIX y XX con mayor o peor fortuna. Pero en lo que coincidirían todos los consejos es en su breve duración, enfrentados al problema de su institucionalización y perdurabilidad. Representan nuevas formas de gobierno «desde abajo», presentes en los primeros momentos de las revoluciones, y casi siempre en conflicto con los «revolucionarios profesionales». Una vez que estos últimos toman las riendas de la revolución, ese nuevo espacio de libertad suele arruinarse, según Arendt. Los ejemplos que ella señala de esa organización espontánea en consejos, y hacia los que muestra su «romántica simpatía», como ella misma expresa, son: las sociedades populares de la revolución francesa; la Comuna de París, en 1871; la organización de los soviets en Rusia, en 1905; los consejos de soldados y obreros alemanes en 1919, y los consejos de la revolución húngara de 1956. Todos ellos estaban compuestos por tipos dispares: consejos de campesinos, obreros, escritores y artistas, consejos de vecinos o de estudiantes, o de obreros de las fábricas. Lo que manifiestan esas formas organizativas es: «queremos participar, queremos discutir, queremos hacer oír en público nuestras voces y queremos tener una posibilidad de determinar la trayectoria política de nuestro país».

Nuevos comienzos desde la sociedad civil. Leer a Arendt en Teherán

En los años más recientes hemos asistido a un estallido de participación ciudadana, aún en condiciones difíciles. En distintos lugares, geográficamente distantes, la ciudadanía ha irrumpido en los espacios públicos de las plazas (Tahrir, Puerta del Sol, Wall Street, Chile...) politizando el espacio público en un sentido profundamente arendtiano, reuniéndose de una manera espontánea, dejando oír sus voces, y apareciendo en público como sujetos políticos que ya no podían no ser vistos o ignorados por el poder establecido de turno. Sus demandas variaban según el contexto, pero coincidían en la creación de un nuevo espacio público garante de la política «desde abajo», en una demanda no solo de mayor participación política, sino de cambio de la concepción de la política misma, de una política no erosionada por intereses económicos espurios, sino identificada con «lo común», con «el mundo» en términos arendtianos.

La llamada «Primavera árabe» de 2011 (en Túnez, Egipto, Argelia y Marruecos, entre otros) ha sido un buen ejemplo de esos nuevos comienzos, pero también de las dificultades que veíamos en la preservación y estabilidad de los mismos. La acción espontánea de sus ciudadanos y ciudadanas ha podido generar en el mejor de los casos alguna apertura democrática (espacios de libertad), en otros, ha dificultado la presencia continuada de las demandas. Pero sobre todo, la confrontación con poderes autoritarios violentos ha dado al traste con ese «tesoro revolucionario».

La obra de Arendt fue traducida al persa justo después de la revolución islámica de 1979. En 1980 se publicó *Sobre la violencia*, seguida inmediatamente de *Sobre la revolución*. En 1984, se tradujo *Los orígenes del totalitarismo*. Todas estas obras tuvieron un impacto entre los disidentes políticos en Irán en la década de 1990. *Sobre la revolución* ha sido traducida también al árabe, al hebreo y al turco.

Arendt no llega a articular diseños institucionales acerca de cómo sería una estructura política de consejos. Solo proporciona algunos indicios sobre su preferencia por un sistema federal de consejos. De la misma manera que durante la revolución norteamericana se crearon «pequeñas repúblicas asociativas» en una forma de organización federal, los consejos también podrían asociarse en entidades confederadas, creando una «comunidad por multiplicación», según la expresión que Arendt toma de James Harrington, en donde «los cuerpos políticos constituidos pueden combinarse y entrar a formar parte de alianzas duraderas sin que, por eso, pierdan su identidad». En cualquier caso, el resultado final no debería ser supranacional, sino internacional, según sus propias palabras, pues de lo contrario volverían a reproducirse los poderes verticales en una estructura supranacional, arruinando el poder horizontal entre los asociados.

Los consejos, como formas asociativas, son pues un marco para el ejercicio de la libertad pública. Pero, como la acción constituye el motor que les permite andar su camino, también presentan los mismos problemas que ya constatábamos en la acción: su permanencia y durabilidad en el tiempo. ¿Cómo se puede mantener y preservar ese momento inicial de la fundación de un nuevo espacio de libertad con un proceso posterior de institucionalización –y burocratización– del mismo? ¿Cómo combinar el inicio con el proceso? ¿Acaso solo se puede aspirar a la revolución permanente? Se manifiesta, por tanto, la tensión entre el momento disruptivo de la acción que inicia un nuevo comienzo, y su institucionalización, que puede petrificar ese mismo impulso inicial. Es precisamente por esta tensión no resuelta por lo que los consejos revolucionarios han tenido una vida breve: el acontecimiento no puede reproducirse infinitamente, y su institucionalización suele entenderse como una perversión de la acción inicial o una traición a la misma.

Más allá de mantener un romanticismo con la presentación de los consejos como forma alternativa de acción política, estos le sirven a Arendt para visualizar espacios para la participación directa de los ciudadanos. ¿Qué estructuras políticas hay que puedan preservar la participación cívica sin la presión de los partidos? Los consejos le sirven, en este sentido, como un ideal crítico normativo de lo que debería ser la política y, sin embargo, no es. Inmediatamente cabe preguntarse entonces por qué la acción política no se ejerce mediante la democracia representativa. ¿Qué es lo que se pierde (de cara a la acción) con la representación y los partidos y se gana con los consejos? Arendt analiza con distancia crítica la democracia representativa: la presencia de los partidos no deja espacio para la acción de la ciudadanía. Los partidos ocupan el espacio público-político y a los ciudadanos les queda el espacio de la urna. La crisis de este sistema se ha producido, en su opinión, porque se han perdido las instituciones y los espacios que permitían la participación directa de la sociedad civil, y por otro lado, por la profesionalización y burocratización de los partidos. Así pues, la política deja de ser una actividad de la vida activa de cualquier ciudadano, y se convierte en la actividad de los «expertos» profesionalizados. Frente a este panorama sombrío, los consejos recogen la idea del pensamiento romano de la *potestas in populo*, esto es, del pueblo como el lugar del que nace el poder.

Su propuesta, por consiguiente, lejos de propugnar un abandono de la democracia representativa, señala las limitaciones del sistema representativo –las tensiones entre democracia y república– e incide en extender la posibilidad del actuar político a todos los ciudadanos. Frente a la crisis de la democracia estadounidense de los sesenta, y en consonancia con las demandas políticas de una mayor participación de la ciudadanía, Arendt sugiere combatir la desafección hacia la política y la crisis de legitimación de la democracia liberal con más

política, no identificando esta solo con la actuación del Estado y los partidos, sino con la participación comprometida e intensa de la ciudadanía en los asuntos públicos. No es de extrañar que *Sobre la revolución* despertara entusiasmo entre los jóvenes, en el mundo estudiantil de la Costa Oeste de Estados Unidos a finales de la década de 1960, listo para la reivindicación de un cambio político y social. Junto con *El hombre rebelde*, de Albert Camus, fueron los *best sellers* de las asambleas estudiantiles en las que se discutía sobre la necesidad de una democracia desde la base.

Poder y violencia

Poder y violencia son contrarios: donde uno gobierna en forma absoluta, el otro está ausente.

Arendt, ***Sobre la violencia***

El poder constituye uno de los elementos centrales de la concepción arendtiana de la política. Una vez más, nos vamos a encontrar con que la definición que da de este no se ajusta a las tradicionales concepciones del mismo, sino que nos propone otra manera de pensar el poder: muy relacionado con la acción y totalmente separado de la violencia o dominación.

Tradicionalmente, las teorías del poder, en una línea que iría de Thomas Hobbes a Max Weber, lo han definido como un fenómeno relacionado con la voluntad y con el control de la conducta ajena. Se trataría, por tanto, de un fenómeno vinculado a la dominación. En este caso, la definición del poder descansa sobre la idea de un poder sobre alguien (*power over*). Así, el poder vendría a ser una especie de violencia institucionalizada. Expresiones como la de Hobbes («Los pactos

El poder de los sin poder


Vaclav Havel en 2010.

En octubre de 1978, tres años después de la muerte de Arendt, el entonces dramaturgo y disidente checo Vaclav Havel, escribió un ensayo titulado *El poder de los sin poder*. Comienza el texto parafraseando a Marx: «Un espectro recorre Europa: el espectro de lo que se llama en el Este disidencia». En esos momentos, el grupo Carta 77 en Checoslovaquia representaba a los disidentes del régimen comunista, al igual que una década después lo hiciese Solidaridad en Polonia, con Adam Michnick al frente. Los firmantes de la Carta fueron encarcelados, pero en sus acciones estaba ya el germen de lo que luego sería, en 1989, la Revolución de Terciopelo de Checoslovaquia, en la que el Partido Comunista caería finalmente. Vaclav Havel sería elegido presidente de Checoslovaquia, y posteriormente primer ministro de la República Checa, en 1993.

> A la Primavera de Praga se la ha visto como el choque entre dos grupos en el plano del poder real: los que querían conservar el sistema tal como era y los que lo querían reformar. Al pensar así se olvida, sin embargo, que este choque era solo el último acto de un largo drama [...]. Y aun cuando al final estas actividades sobrepasan el ámbito caracterizable como «la vida en la verdad» pura y simplemente se transforman en diversas estructuras, movimientos e instituciones paralelas, comienzan a considerarse *politikum*, ejercen una incidencia real en las estructuras oficiales y comienzan de hecho a obrar en cierta medida en el plano del poder real.

Añadir Vaclav Havel, *El poder de los sin poder*

sin la espada no son sino palabras») o la de Clausewitz («La guerra es la continuación de la política por otros medios») reflejarían esa tradicional concepción del poder, en la que coincidirían tanto pensadores de izquierdas como de derechas. En esos casos, la violencia sería no solo la partera de la historia, sino en realidad la partera de la política. Al poder se le añadirían una serie de connotaciones siempre negativas: represión, dominación, heteronomía o poder disciplinario, en los términos de Michael Foucault.

Por el contrario, Arendt se mueve en una dirección completamente opuesta: se encuentra entre «quienes no creen que el cuerpo político, sus leyes e instituciones sean simplemente estructuras coactivas, manifestaciones secundarias de fuerzas subyacentes». Para ella, poder y violencia, o poder y dominio, son fenómenos distintos. No diferenciarlos nos impide analizar las potencialidades del poder en tanto que fenómeno que permite crear una nueva realidad alejada de la violencia. «El poder surge allí –mantiene Arendt– donde las personas se juntan y actúan concertadamente, pero deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda seguir a esta.» El poder, entonces, «corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido».

El poder, por tanto, supone una acción colectiva concertada, es el poder de los muchos. En este sentido, depende del número: no existe el poder de uno, mientras que sí puede existir la violencia de uno, el poder necesita ayuda y consentimiento de los otros. La violencia de una persona, de un dictador, no requiere más que instrumentos efectivos para realizar el dominio. «La extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos. Y esta última nunca es posible sin instrumentos». La violencia

puede prescindir de cierto número de personas: solo requiere instrumentos y técnicas adecuadas (las armas, la tortura, la desaparición de personas, el asesinato...). Por ello, señala Arendt, «la violencia siempre puede destruir al poder; del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia. Lo que nunca podrá brotar de ahí es el poder».

Ese poder concertado, entonces, es un poder originario que está en la base de todas las instituciones políticas. Estas «son manifestaciones y materializaciones del poder; se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas».

Podríamos decir que sin ese poder originario, mantenido y sostenido en el tiempo, el poder materializado en las instituciones se desvanece. Pero al mismo tiempo, ese poder originario, que mantiene vivo el espacio público y las instituciones, por medio de la acción concertada colectiva, necesita de la estabilidad que proporcionan las instituciones, las organizaciones y las leyes para preservar su duración y permanencia. Por consiguiente, el poder sin instituciones no sobrevive, y por otra parte, las instituciones sin ese poder originario que las mantiene pierden legitimidad. Tiene que establecerse una necesaria dialéctica –difícil en muchas ocasiones– entre ambos.

Sin embargo, si hay algo que muestra el poder, igual que la acción, es su extrema fragilidad. Sin el grupo que crea concertadamente el poder, este desaparece. O dicho con otras palabras, sin *populo* no hay *potestas*. Según esta lógica, la detentación colectiva del poder es algo frágil y amenazado permanentemente por su disolución: «el poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de la violencia, sino que solo existe en su realidad [...]. El poder solo es realidad donde palabra y acto no se han separado». Si el grupo que ejerce el poder se disuelve, este también desaparece. De nuevo, vemos aquí también el problema

al que se enfrentaban los consejos populares: ¿cómo mantener su permanencia sin traicionar su origen?

Así pues, el poder no solo presenta una debilidad interna, sino que, además, puede ser eliminado por medio de la violencia. El objetivo de Arendt es distinguir claramente el poder de la violencia. Esta última es definida por su carácter instrumental: «a diferencia del poder o de la fuerza ésta siempre necesita herramientas». La verdadera sustancia de la acción violenta está regida por la categoría medios-fines. Si el poder y la acción se expresan mediante la palabra, la violencia, por el contrario, es muda, su «lenguaje» no crea un mundo común, sino que lo destruye. El dominio de la pura violencia entra en juego allí donde se está perdiendo poder, pero en este caso «Reemplazar al poder por la violencia puede significar la victoria, pero el precio resulta muy elevado, porque no solo lo pagan los vencidos; también lo pagan los vencedores en términos de su propio poder». Por tanto, no solo es que poder y violencia no sean un fenómeno parecido, sino que en realidad son opuestos: «La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder. Esto implica que no es correcto pensar que lo opuesto de la violencia es la no violencia».

Nuestra autora nos sitúa pues en un escenario distinto al de las teorías realistas sobre el poder; nos hace entender la política como un quehacer colectivo que se aleja de la relación de dominio y de la violencia, es decir, saca a la luz aspectos olvidados pero necesarios en el entendimiento de la política que parecen haber resurgido con fuerza en los escenarios políticos actuales.

No todos somos Eichmann

La cuestión no es nunca si un individuo es bueno, sino si su conducta es buena para el mundo en el que vive. El centro de interés es el mundo y no el yo.

Arendt, *Responsabilidad colectiva*

Como podemos evidenciar de lo expuesto hasta aquí, la política arendtiana es una política exigente: requiere una ciudadanía dispuesta a mostrarse en público, deliberar y actuar, una ciudadanía que mantenga un compromiso continuado con la *res publica*, con su supervivencia y conservación. Es, por consiguiente, una política centrada en el mundo y en el mantenimiento de la pluralidad. Una política en suma «que nace entre los hombres, y se establece como relación». Requiere por parte de los ciudadanos un compromiso activo que fundamenta la responsabilidad hacia el mundo. Pero, además, como hemos visto, nuestras acciones pueden ser el soporte del mantenimiento de la pluralidad y crear espacios de libertad, o por el contrario, por medio de la violencia podemos destruir ese mismo espacio público. ¿En qué sentido somos responsables de esa destrucción? Y si el mal aparece en escena, como han demostrado claramente los totalitarismos y otros

acontecimientos, ¿qué podemos hacer? ¿Podemos ser simples espectadores del mal? ¿Podemos evadir nuestra responsabilidad?

Las respuestas de Arendt a estas cuestiones se tejen en torno a la idea de responsabilidad y a la de capacidad de juzgar, temas que acaban aflorando abruptamente en el juicio a Eichmann, relacionadas con el mal. Si el buen ciudadano o ciudadana es aquel que, precisamente, «se hace cargo» del mundo y ejercita su facultad de juicio, así como su capacidad de pensar por sí mismo, lo que Eichmann nos muestra es el reverso terrible de la ausencia de esas cualidades. El mal banal será entonces aquel mal cometido por un sujeto que es irreflexivo, incapaz de pensar y de discernir. Un mal que surge en un mundo en el que se han evadido las responsabilidades y en el que la destrucción del espacio público imposibilita el juicio ciudadano. Si ese sujeto, además, tiene el poder para imponer esa irreflexión, el mal, la violencia extrema contra otros, tiene todas las posibilidades de triunfar. Pero si, además, son muchos los Eichmann, los que no piensan, los que aceptan y consienten desde el conformismo que la violencia se instale rutinariamente en lo cotidiano, el mal se habrá asentado en la misma sociedad, en una suerte de mal banal colectivo. Por tanto, plantear la cuestión del mal en la sociedad (qué tipo de mal es, cómo es el sujeto o sujetos que lo producen) nos sitúa necesariamente en «pensar en lo que hacemos», en el examen de la responsabilidad y el juicio.

Responsabilidad individual y colectiva

Y ¿por qué, si es usted tan amable de responder, se convirtió en una pieza del engranaje o siguió siéndolo en esas circunstancias?

Arendt, *Responsabilidad personal bajo una dictadura*

¿De qué somos responsables y ante quién? En primer lugar, somos responsables del cuidado y el mantenimiento del mundo, algo a lo que Arendt denominará *amor mundi*, y que conlleva, entre otras cosas, la preservación de la trama intersubjetiva en la que nos insertamos con nuestras acciones. Es una responsabilidad que se extiende tanto hacia el pasado como hacia el futuro. Supone, respecto al pasado, la preservación de la memoria de las acciones y relatos que han tenido lugar en ese espacio público. Recordemos que el espacio público se constituye también como un espacio de memoria, y que, por tanto, de alguna manera somos también los guardianes de esa memoria que se yergue frente a la fragilidad de las acciones. Además, es también una responsabilidad hacia el futuro, puesto que debemos mantener ese mundo para las siguientes generaciones, para los «recién llegados», en palabras de Arendt. Pero sobre todo, esa responsabilidad hacia el futuro se dirige principalmente a evitar la desaparición del mundo común y de la pluralidad por medio de la violencia: nuestro deber en ese sentido es evitar el mal.

Las reflexiones de Arendt sobre la responsabilidad ocupan buena parte de su pensamiento, tanto en los momentos del terror totalitario como en los posteriores al juicio a Eichmann. En ambos casos aparecen elementos importantes, tales como la distinción responsabilidad/culpa, el papel de las máximas morales o la capacidad de distinguir el bien del mal. Un rasgo relevante de su análisis es que, mientras que habitualmente la cuestión de la responsabilidad en la tradición filosó-

fica se reconducía al individuo responsable, en ella la responsabilidad alude más bien a una relación intersubjetiva con los demás. Por eso, Arendt presta una especial atención a la responsabilidad colectiva frente a la violencia. Otra cuestión importante que debemos tener en cuenta es que el trasfondo histórico de sus reflexiones en este punto es el debate que tiene lugar al acabar la guerra acerca de si había una culpabilidad de Alemania en lo ocurrido. Es decir, si además de la implicación de las élites en la violencia, esa participación se había extendido también entre la población. Su amigo, el filósofo Karl Jaspers, ya había escrito un libro fundamental para comprender los términos del debate: *El problema de la culpa* (1946).

Tanto Jaspers como Arendt distinguen entre culpabilidad y responsabilidad. La culpabilidad singulariza, expone a un sujeto determinado ante determinadas acciones que ha producido, es una atribución estrictamente personal y requiere la intencionalidad por parte del sujeto. Arendt rechaza la noción de culpabilidad colectiva, tan en boga en ese debate. La culpa -lo mismo que la inocencia- es siempre individual. La culpa, en este sentido, tiene una fuerte orientación solipsista (el individuo consigo mismo). Para Arendt, si queremos analizar la implicación de Alemania en el Holocausto, no tiene sentido señalar la culpabilidad colectiva de la nación alemana, pero sí la identificación y posterior juicio de los culpables individuales, tal y como ocurrió en el juicio de Nüremberg o en el de Eichmann.

La responsabilidad, por el contrario, tiene un fuerte componente intersubjetivo: se responde ante alguien o ante un colectivo. Por ello, la pregunta inmediata es ¿ante quién somos responsables? Para Arendt la respuesta es, en primer lugar, ante nosotros mismos. Sin embargo, además somos responsables frente aquellos con los que compartimos un espacio público común por la preservación de ese mundo compartido. La responsabilidad, al contrario que la culpa,

puede ser colectiva, es lo que Arendt denomina una responsabilidad vicaria, esto es, una responsabilidad «por una acción que no hemos cometido, que se hizo en nuestro nombre, y de la que somos responsables por pertenecer a una comunidad determinada. Esa responsabilidad vicaria es el precio que pagamos por vivir en una comunidad». Por ello, la única vía para escapar a esa responsabilidad sería no pertenecer a comunidad alguna, ser en este caso un Robinsón aislado o, en el otro extremo, ser un apátrida o un refugiado, esto es, estar expulsados de cualquier comunidad. Y en realidad, eso nos llevaría a sostener, según Arendt, que los apátridas serían los únicos que realmente podríamos señalar como «inocentes absolutos», inocencia pagada al altísimo precio de no poder disfrutar de ningún reconocimiento social, político y legal.

A esas dos responsabilidades (individual y vicaria) se suma una responsabilidad moral y política colectiva ligada a la complicidad anónima tolerante con la violencia y el terror, donde se promueve o tolera una atmósfera de sometimiento colectivo a un dictador, una complicidad con el mal socialmente extendido y consentido, una violencia que se hace ordinaria y cotidiana, de participación anónima aquiescente. Tanto para Arendt como para Jaspers, el reconocimiento de esa responsabilidad es el primer paso para poder construir un nuevo futuro colectivo tras la violencia, y el punto de partida para asumir esa responsabilidad es «el restablecimiento de la disposición a reflexionar» esto es, el ejercicio de la capacidad de juicio. Para nuestra pensadora, el hacer partícipes y responsables como engranajes de una inmensa maquinaria de muerte a una gran mayoría es lo que constituyó el triunfo del régimen totalitario y, en este sentido, lo que los dirigentes nazis supieron captar perfectamente fue que para lograr esa participación y responsabilidad mayoritaria no necesitaban ni asesinos natos, ni cómplices convencidos, ni tan siquiera nazis con-

vencidos, tan solo eficientes funcionarios y buenos padres de familia preocupados únicamente por mantener el ilusorio refugio de su esfera privada. En este sentido, Heinrich Himmler, comandante en jefe de las SS y segundo de a bordo de Hitler, sería, según Arendt, el artífice de una vasta maquinaria administrativa de muerte que supo aprovechar las características del individuo de la sociedad-masa: la docilidad, el conformismo y su preocupación, como buen *pater familias*, por la seguridad de los suyos a cualquier precio: «Un hombre así estaba listo a sacrificar sus creencias, su honor y su dignidad humana».

Frente a esta demanda de ejercer nuestra responsabilidad frente al mal, lo habitual sin embargo es encontrarnos con diferentes excusas o exoneraciones para eludirla: nadie quiere aceptar responsabilidades, sino más bien evitarlas. Lo que Arendt detecta entónces son las «trampas» que nos encontramos cuando tratamos con las cuestiones de la responsabilidad. Los argumentos utilizados para justificar esa evasión moral de la responsabilidad son diversos. En primer lugar, tendríamos lo que podríamos denominar la excusa de la tentación del mal, utilizada por aquellos que señalan la imposibilidad de resistirse ante cualquier tipo de tentación, ya sean sobornos o favores, de tal manera que la promesa de un mejor empleo, o de aceptar una recompensa económica, operarían como eximentes ante la responsabilidad. Sin embargo, este tipo de argumentos no puede ser en ningún caso una justificación moral de la acción, pues estaríamos olvidando que existen otras alternativas de acción, aunque satisfagan en menor medida el cálculo egoísta de intereses del sujeto.

En segundo lugar, tendríamos el argumento del engranaje. Este argumento, utilizado por la defensa de Eichmann en el juicio, elude la responsabilidad aduciendo que sus acciones tan solo constituyen una pequeña pieza de engranaje de un sistema más amplio, ya sea este militar, burocrático, mafioso, etc. Nos encontraríamos aquí con expre-

siones del tipo «Si no lo hubiera hecho yo, cualquier otro lo hubiese hecho». En realidad, este tipo de justificación conduce a una petición de principio, a la existencia de un primer responsable, que cargaría con toda la responsabilidad y liberaría de la misma al resto de los integrantes del sistema. Pero lo que parecieron olvidar los abogados de Eichmann al enrolarse en este tipo de argumentos para exonerar la responsabilidad del acusado es que los tribunales no juzgan ningún sistema, ni una corriente histórica, o una ideología. Juzgan a un individuo, y como nos recuerda Arendt «en la mayoría de las organizaciones criminales, las pequeñas piezas del engranaje cometen, de hecho, los mayores crímenes». En cualquier caso, con esto nuestra autora apunta a algo importante en su pensamiento: que los sistemas burocráticos y jerárquicos favorecen la falta de reflexión de los individuos que en ellos se insertan. Son arrastrados por la propia maquinaria, por macroestructuras que dificultan que el sujeto vea el resultado final de su acción, evadiendo con ello su responsabilidad.

Por último tendríamos el argumento del mal menor: frente a dos males, se ha de optar por el mal menor. Arendt se opone frontalmente a esta tesis, recordándonos que al escoger el mal menor, nos olvidamos que estamos escogiendo el mal. En el escenario totalitario, la elección es entre «el homicidio y el homicidio», en una suerte de situación parecida a la que se plantea en la película *La decisión de Sophie*, dirigida por Alan J. Pakula en 1982, en donde una madre en Auschwitz se ve obligada a decidir cuál de sus dos hijos irá a la cámara de gas. Pero sin situarnos en ese trágico escenario, el hecho es que el gobierno totalitario requiere la complicidad con sus crímenes, esgrimiendo precisamente ese argumento del mal menor, para que la población acepte el mal como tal, como único horizonte posible.

Pensar y juzgar

Sin tener en cuenta la renuncia casi universal, no a la responsabilidad personal, sino al juicio personal, en las primeras fases del régimen nazi, es imposible entender lo que realmente ocurrió.

Arendt, *Responsabilidad personal bajo una dictadura*

Lo que en realidad nos muestran todos estos argumentos evasivos de la responsabilidad está relacionado con la incapacidad de juzgar nuestras acciones y las de los demás. No hay nada más extendido que esa frase tan usual de «yo no soy quién para juzgar». Por el contrario, para Arendt, todos somos quién para juzgar, y precisamente la carencia de esa facultad, su ejercicio, es lo que posibilita la diseminación del mal y la tolerancia frente a este.

La atención de Arendt por la cuestión del juicio planea en toda su obra, pero es en sus últimos años de vida cuando se dedicó más intensamente a su análisis. Sin duda, el caso de Eichmann la puso sobre aviso acerca de las consecuencias de no practicar el pensar y el juicio, el discernimiento sobre el bien y el mal. Pero ¿por qué el juicio es una facultad política y por qué es relevante para poder determinar nuestras acciones? Encontró la respuesta en Kant, pero no en el Kant de la *Crítica de la razón práctica*, donde se expone el sujeto autónomo legislador de su propia moral, sino en su tercera crítica, la *Critica del juicio*. Es ahí donde Arendt descubre un Kant político, que «piensa en el mundo como punto de partida» y que entiende la pluralidad y la necesaria comunicación intersubjetiva entre los individuos como algo ineludible.

El juicio no nos remite a leyes dadas de antemano que podamos aplicar para poder discernir sobre algo, sino que, por el contrario,

mediante el juicio nos movemos en el terreno de lo contingente y lo singular. No hay un punto arquimédico desde el que podamos juzgar, apoyándonos en él. Esto es lo que Arendt observa en el juicio reflexionante kantiano. Si el juicio es la facultad que subsume lo particular en lo universal, en este caso, lo particular está dado, pero no así la ley universal, por lo que el juicio actúa sin una mediación ya establecida. Sus características serían:

- Es un juicio que se vale de ejemplos, que son en este caso «las andaderas del juicio», las barandillas en las que apoyarse.

- Este juicio reflexionante se expresa para Kant en el *juicio del gusto*. Para Arendt las características de este juicio son eminentemente políticas, y por tanto, para ella, en este Kant de la *Crítica del juicio* es donde encontramos en realidad la filosofía política (no explicitada) de Kant y un modelo para nuestro juicio político como ciudadanos.

- El juicio del gusto en Kant no es un tipo de juicio que se ejerza en solitario, sino que, como afirma Arendt, requiere *la general comunicabilidad* del mismo, así como el acuerdo y el reconocimiento de los demás. Como señala el propio Kant ejemplificando su propósito, cuando realizamos un juicio del gusto ponemos algo en un pedestal y lo llamamos bello, pero sería absurdo mantener nuestra afirmación diciendo que el objeto es bello para nosotros, ya que lo que se pide es el mismo juicio, el mismo acuerdo, de los demás. Por ello, afirma Kant, es un tipo de juicio en relación con la *sociabilidad*.

El experimento de Milgram: aquellos hombres grises

Al poco tiempo de que finalizara el juicio a Eichmann, el psicólogo de la Universidad de Yale Stanley Milgram realizó un experimento acerca de la obediencia a la autoridad que es ya un clásico sobre el comportamiento violento de personas corrientes. El propio Milgram reconocía que su experimento estaba muy influido por la idea de la banalidad del mal. ¿Cuánto dolor infligiría una persona corriente a otra persona desconocida simplemente porque se lo pedía para un ensayo científico una supuesta autoridad científica?

El experimento consistía en reclutar voluntarios que tenían que hacer de maestros frente a otros individuos, que eran los alumnos (en realidad, colaboradores de Milgram). Bajo la presencia del investigador (vestido con la bata blanca de la autoridad científica) el maestro tenía que castigar con descargas eléctricas al alumno cada vez que este fallaba una pregunta. Las descargas eran falsas, aunque el voluntario no lo sabía. El falso generador eléctrico de las descargas tenía 30 niveles, hasta llegar a los 450 voltios, señalados en la máquina como «mortal». Cada vez que el «alumno» se equivocaba, el investigador instaba al maestro a que le aplicase una descarga. El alumno, separado por una mampara, simulaba el dolor, gritaba y golpeaba la pared. Para que el maestro siguiera aplicando las descargas, la «autoridad científica», le daba órdenes:

«Por favor continúe.»
«El experimento requiere que usted continúe.»
«Es absolutamente esencial que usted continúe.»
«No tiene otra opción, hay que seguir adelante.»

El resultado –inesperado para el equipo de Milgram– fue que un 65 por ciento de los voluntarios aplicaron los 450 voltios, y que ninguno de ellos bajó de los 300. No hubo conflicto entre la conciencia y la obe-

diencia a la autoridad, entre las convicciones morales que tenían antes de entrar a la habitación del experimento, y las órdenes que les daba la «autoridad científica». No hubo cuestionamiento ni disidencia respecto a la autoridad.

> La gente común solo tiene que hacer su trabajo, y sin ninguna hostilidad particular por su parte, pueden convertirse en agentes de un proceso destructivo terrible. Además, aun cuando los efectos destructivos de su trabajo son absolutamente claros, y se les pide llevar a cabo acciones incompatibles con las normas fundamentales de la moral, relativamente pocas personas tienen los recursos necesarios para resistir a la autoridad.
>
> Milgram, *Obediencia a la autoridad*, 1974

- En consecuencia, el juicio se desarrolla necesariamente dentro de un *espacio público* y crítico, en el que la persona que juzga delibera con los demás participantes de la comunidad política.

La capacidad de juzgar, de discernir, está indisolublemente ligada a la capacidad de pensar. Pensar equivale a «examinar y preguntar». Pero, además, el juicio contiene unas máximas para su aplicación: 1) pensar por uno mismo, esto es, ejercitar el pensamiento independiente, emancipado de la tutela ajena y de los pre-juicios. 2) pensar siempre de acuerdo consigo mismo (un modo de pensar consecuente) y 3) pensar en el lugar de cada otro, que equivale a ponernos en el lugar de los demás, representarnos cuáles pueden ser sus opiniones. Es este último tipo de pensar el que Arendt denomina «el modo de pensar representativo» o «mentalidad ampliada», que implica una actitud moral de respeto mutuo y de reconocimiento de los otros, esto es, de reciprocidad igualita-

Apuntes sobre el personaje

«Mi único lenguaje es el burocrático», decía Eichmann. Pero la cuestión es que su lenguaje llegó a ser burocrático porque él era verdaderamente incapaz de expresar una sola frase que no fuera un cliché [...]. Sin duda, los jueces tenían razón cuando por último manifestaron al acusado que todo lo que había dicho eran «palabras hueras», pero se equivocaban al creer que la vacuidad estaba amañada, y que el acusado encubría otros pensamientos que, aun cuando horribles, no eran vacuos [...]. A pesar de los esfuerzos del fiscal, cualquiera podía darse cuenta de que aquel hombre no era un «monstruo», pero en realidad se hizo difícil no sospechar que fuera un payaso.

Arendt, *Eichmann en Jerusalén*

En el juicio también estaba Harry Mulisch, un joven escritor holandés en ciernes, que luego se convertiría en un reconocido novelista. Más adelante escribió sus impresiones sobre Eichmann, de una manera muy similar y complementaria a la de Arendt:

Hasta la muerte de Hitler, Eichmann se mantuvo fiel a su máxima orden (la eliminación de los judíos). Después se convirtió en un «ciudadano pacífico», es decir: fiel a la orden de la sociedad en la que vivía entonces. Cuando lo arrestaron, se mostró fiel a la policía israelí y contestó a todas las preguntas, algo que otros no habrían hecho. En Jerusalén, cuando los jueces entran en la sala, él es el primero en ponerse en pie. El ayudante de Servatius (el abogado defensor), que habla con él durante horas cada día, me contó que Eichmann sería capaz de saltar a la comba todo el día si así se lo ordenaran. Solicitó que le dieran la orden de ahorcarse él mismo; mientras no se la den, no lo hará, aunque tenga los bolsillos llenos de sogas.

Harry Muslich, *El juicio a Eichmann. Causa penal 40/61*

ria. Representa el modo de pensamiento político por excelencia, aquel del que precisamente Eichmann carecía, incapaz de «pensar en el lugar de los otros».

Ahora ya tenemos las herramientas para poder enfrentarnos a nuestras acciones y las de los demás, para poder juzgarlas. Atreverse a pensar y a juzgar, sin parámetros fijos, sin normas en las que subsumir nuestro juicio, tan solo guiados por los ejemplos, la imaginación –que nos permite representarnos a los otros que están ausentes– y la compañía –real o imaginada– de los otros con los que compartimos y habitamos el mismo espacio público. Una actividad de juzgar y pensar que se realiza en el mismo reconocimiento de la pluralidad de perspectivas. Pero ¿qué ocurre cuando ya no existe tal espacio público, cuando este ha sido destruido, la violencia se ha extendido y la pluralidad se ha aniquilado? ¿Acaso entonces, bajo esas circunstancias todos estamos abocados a comportarnos como Eichmann?

Aun en esas situaciones difíciles, podemos encontrar disidentes que se niegan a colaborar con el mal extendido, como bien señala Arendt. Los que no participaron, en ese sentido, fueron los únicos que se atrevieron a pensar y a juzgar por sí mismos. Fueron los dubitativos respecto a las reglas morales tradicionales, los escépticos. No disponían de otro sistema de valores, nos dice nuestra autora. No prejuzgaron de una manera automática. Tampoco se encontraban entre los más cultivados, educados o pertenecientes a una clase social determinada (pensemos en el caso de Heidegger). Lo que les movió a no participar fue una argumentación moral que queda expresada en la máxima socrática «es preferible sufrir una injusticia que cometerla». Y la razón de esa preferencia, que se refleja en la negativa a cometer un daño, es que de otra manera la persona no podría seguir viviendo consigo misma, pues tendría que convivir con el malhechor o asesino en que se habría convertido. En otras palabras, «no puedo hacer de-

terminadas cosas porque, una vez que las haga, ya no podré vivir en paz». La cuestión moral del «¿qué debo hacer?» depende en última instancia de lo que yo decido en relación conmigo mismo: se trata, entonces, de límites autoimpuestos. Arendt es muy consciente de que esta moral de corte socrática propuesta es una moral para los tiempos de crisis, para las situaciones límite. Diríamos, pues, que el juicio kantiano y la mentalidad ampliada -pensar en el lugar del otro- son posibles en momentos de normalidad democrática, es una exigencia misma de la ciudadanía. Pero cuando no se dan ya las condiciones para poder ejercerlos, entonces solo estamos ante «el silencioso diálogo con uno mismo», ante nuestra propia conciencia.

El mal banal

En realidad -señala Arendt- una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana. Pero fue únicamente una lección, no una explicación, ni una teoría sobre el mismo.

Arendt, *Eichmann en Jerusalén*

La expresión «mal banal» y «banalidad del mal» se ha convertido en un cliché, no ha escapado a su propia banalización. Su abuso semántico está muy extendido. Se utiliza para adjetivar cualquier tipo de violencia extrema contemporánea: desde las acciones de Pablo Escobar u otros similares hasta el uso de pesticidas por la industria agrícola, desde las acciones cometidas en cualquiera de los escenarios bélicos pasados o presentes (antigua Yugoeslavia, Ruanda, Camboya, Iraq...) hasta la violencia cometida por grupos militares y paramilitares. Parece que cuando no podemos explicar las motivaciones de la violencia

Kant en los infiernos

Sorprendentemente, en su interrogatorio ante el tribunal, Eichmann se declaró kantiano. Él cumplía con su deber –decía–, no solo obedecía órdenes, sino que obedecía la ley de Hitler como supremo legislador. Actuaba según lo que él consideraba exigencias de su deber de ciudadano cumplidor de las leyes. Desde luego, si Eichmann hubiese sido kantiano de verdad, la historia hubiese sido muy distinta. Estas son las observaciones de Arendt al respecto:

> Durante el interrogatorio –nos dice Arendt– Eichmann declaró repentinamente, y con gran énfasis, que siempre había vivido en consonancia con los preceptos morales de Kant, en especial con la definición kantiana del deber [...]. Esta afirmación resultaba simplemente indignante y también incomprensible, ya que la filosofía moral de Kant está tan estrechamente ligada a la facultad humana de juzgar que elimina en absoluto la obediencia ciega. [...] Pero ante la sorpresa general, Eichmann dio una definición aproximadamente correcta del imperativo categórico: «Con mis palabras acerca de Kant quise decir que el principio de mi voluntad debe ser tal que pueda devenir el principio de las leyes generales». A otras preguntas, Eichmann contestó añadiendo que había leído la Crítica de la razón práctica. Después explicó que desde el momento en que recibió el encargo de llevar a la práctica la Solución Final, había dejado de vivir en consonancia con los principios kantianos. Lo que Eichmann no explicó a los jueces fue que [...] no se había limitado a prescindir de la fórmula kantiana por haber dejado de ser aplicable, sino que la había modificado de manera que dijera [...] según la fórmula del «imperativo categórico del Tercer Reich», debida a Hans Frank, y que quizás Eichmann conociera: «Compórtate de tal manera que si el Führer te viera aprobara tus actos».

Arendt, *Eichmann en Jerusalén*

en los términos habituales (deseo de poder, riquezas, control del territorio, etc.) y se nos muestra como una «violencia sin sentido», recurrimos a la enigmática denominación de Arendt para poder «nombrar» un tipo de mal extremo e inexplicable.

Como sabemos, Arendt utiliza esa expresión al enfrentarse cara a cara a Eichmann en su juicio. Al igual que otros, ella acudió a la sala del tribunal esperando encontrarse con una mente brillante en su delirio de omnipotencia, quizás un sádico o un demonio furibundo, casi uno de los grandiosos personajes malignos de Shakespeare o de Dostoievsky. Nada de eso ocurrió. Era un hombre normal y corriente, no era nadie extraordinario. Había una desconexión entre la figurilla de aquel individuo y la magnitud de los crímenes que había cometido. Lo que llamaba la atención era que individuos que no destacaban por nada en especial, pero que formaban parte de una feroz maquinaria, hiciesen su cometido –aniquilar millones de personas– con la misma minuciosidad y cotidianeidad con la que harían otro trabajo. Pero ese era su trabajo: la realización del mal como un trabajo rutinario y burocrático. «Lo más grave en el caso de Eichmann era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terroríficamente normales.» Estamos por tanto ante un nuevo tipo de criminal, eminentemente moderno, porque se sirve de las técnicas de las sociedades modernas: burocracia, tecnología, ideología, conformismo... No tenía nada que ver con crímenes anteriores, igualmente brutales, pero absolutamente diferentes en el modo de llevarse a cabo: estábamos ante la planificación minuciosa de la masacre, bajo el control de personal especializado, incluido personal sanitario, guardianes y funcionarios que diseñaban el recorrido de los trenes hacia los campos de exterminio. Lo extraordinario entonces, no es el personaje, sino que, potencialmente, pueda haber muchos otros iguales a él.

Sin embargo, no es un camino inexorable. Arendt estaba profundamente en desacuerdo con la frase: «Ahora sabemos que todos tenemos un Eichmann dentro de nosotros», utilizada por algunos lectores de su libro. Lo que se mostraba en la sala del juicio era más bien que las condiciones sistémicas de la sociedad moderna facilitan la aparición de ese nuevo tipo de criminal y de expresión del mal. Pero también que, frente a ello, como hemos visto, solo nos cabe erigir la capacidad de juzgar en un espacio público deliberativo o, en última instancia, atrevernos a pensar.

Comencemos por aclarar a qué se refiere Arendt cuando utiliza el término «banal». Este no hace referencia en ningún caso al mal mismo, a que el daño causado sea banal o trivial. Por el contrario, estamos ante un mal extremo, que nos sorprende por su desmesura. «Banal» es el individuo que lo comete, y lo es tanto porque no manifiesta motivos para la acción como por «su normalidad». Es banal porque nos muestra una irreflexividad, y esto fue lo que llamó poderosamente la atención de Arendt respecto a Eichmann:

> [...] la única característica específica que uno podía detectar en su pasado y también en su conducta durante el juicio y los interrogatorios policiales previos era algo completamente negativo: no era estupidez, sino una curiosa, y verdaderamente auténtica, incapacidad de pensar.

Como hemos visto, la irreflexividad implicaría no pensar por sí mismo y no ponerse en el lugar de los otros. En el retrato que ella nos ofrece de Eichmann abundan las descripciones que le muestran en un aislamiento respecto a los demás: «No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de los otros y, por ende, contra la realidad como tal».

Esa irreflexividad supone, además -y es el punto en el que Arendt más insiste-, la falta de motivos para cometer las acciones: el mal banal no se explicaría por fenómenos causales (en una relación causa-efecto), sino por su ausencia. La maldad o la malicia del perpetrador no era -como tradicionalmente se pensaba- el motor que ponía en marcha la violencia. En gran medida, la incomprensión que levantó la tesis de Arendt venía dada porque arremetía contra la tradicional tesis de un mal intencionado o con motivos, lo que además daba la impresión de que se deslizaba hacia la no culpabilidad de Eichmann. Sin embargo, ese no es el propósito de Arendt. Para ella, Eichmann era culpable y responsable, y el juicio así lo había demostrado.

Pero la idea de la banalidad del mal, en cualquier caso, parecía contradecir su tesis anterior del mal radical: donde antes nos hablaba de un mal cargado de intenciones, de ideología, ahora aparecía desprovisto de estas. Esta cuestión no pasó desapercibida a sus críticos, y de hecho, ha provocado muchos comentarios y revisiones. Veamos que dice ella misma sobre esta cuestión:

> En realidad, mi opinión es que el mal nunca es radical, que solo es extremo, y que no posee ni profundidad ni ninguna dimensión demoníaca. Puede crecer desordenadamente y arrasar el mundo entero, precisamente porque se extiende como un hongo en la superficie. «Desafía el pensamiento», según dije, porque el pensamiento intenta alcanzar alguna profundidad, ir a la raíz, y en el momento en que se ocupa del mal, se ve frustrado porque allí no hay nada. Esta es su banalidad.

Estamos por tanto ante un mal extremo, pero sin raíces. Es un tipo de crimen que no requiere de un criminal especial. Si vamos recabando las alusiones de Arendt al mal banal -teniendo en cuenta que en

cualquier caso estas son esporádicas y que ella no pretendía plantear una teoría del mal en ningún momento– nos encontramos con los siguientes elementos:

- Elementos internos al sujeto: ausencia de factores subjetivos que se concreta en la falta del juicio y del pensar.

- Elementos externos pero que posibilitan y favorecen la ausencia del pensamiento: actuar dentro de un sistema jerárquico y burocrático.

- Forma del mal: este tiene un carácter cotidiano y rutinario. Se inserta dentro de un esquema de trabajo. No es el estallido de violencia tumultuosa como los de los pogromos (linchamientos contra los judíos a finales del siglo XIX).

Visto de esta manera, estaríamos más bien ante una serie de acciones continuadas, realizadas de una manera rutinaria, como parte de un trabajo, y no ante una acción criminal en solitario. Pero, sobre todo, Arendt nos habla de acciones que son cometidas dentro de una estructura determinada –la burocracia– que favorece la evaporación de la responsabilidad y la desvinculación moral respecto a las consecuencias de las acciones. Por lo tanto, la estructura social y política en la que se realiza la acción también es determinante, no solo lo es la falta de motivaciones, algo que posteriormente ha seguido siendo explorado por sociólogos como Zygmunt Bauman en su libro *Modernidad y Holocausto*.

Sus reflexiones sobre el mal contemporáneo son sin duda ricas y complejas, y siguen teniendo relevancia en nuestro mundo actual. Hannah Arendt nos plantea un escenario en el que hay víctimas y perpetradores, pero también testigos indiferentes, conformismo social, estructuras sociales o ideologías. Podría parecernos que todo mal al que no encontramos motivación encaja dentro del mal banal, y por tanto, el mal radical es un tipo de mal a extinguir, más bien producto de épocas pasadas. ¿Ha desplazado entonces mayoritariamente el mal banal al mal radical? Sin embargo, a nuestro alrededor vemos cómo pervive un mal extremo que aniquila personas por considerarlas superfluas desde una determinada ideología. Quizá una lectura arendtiana sirva para hacernos comprender que mal radical y mal banal son dos formas de denominar a una violencia extrema que suele comenzar con motivaciones de tipo ideológico (aquí la apelación a las raíces de ese mal) y, una vez que esa violencia ya está instalada en la sociedad de una manera cotidiana y rutinaria, entonces ya no son necesarios los motivos, o estos pasan a un segundo plano, pues lo importante es continuar con la tarea encomendada. En pocas palabras, Arendt nos invita a reflexionar sobre el mal en sus formas más extremas, sobre la pluralidad de manifestaciones del mismo, y sobre los «soportes» que hacen posible su aparición, algo que no ha dejado de mostrarse con contundencia en las sociedades contemporáneas.

APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

Obras de Arendt en castellano

Arendt fue una pensadora especialmente prolífica. Nos ha dejado no solo una decena de libros importantes, sino también una numerosa colección de ensayos manuscritos y artículos de periódicos. La casi totalidad de su producción teórica está traducida en nuestro país. Desde mediados de los sesenta comenzaron a publicarse en España sus obras principales. Aquí se recogen aquellas que constituyen el principal itinerario intelectual de Arendt y que han nutrido estas páginas:

Los orígenes del totalitarismo, 3 vols. Esta es la gran obra que le abre las puertas al reconocimiento del mundo académico. Es una obra ya clásica para comprender el fenómeno totalitario. Contiene una abrumadora información de datos históricos, sociológicos y culturales.

Una revisión de la historia judía y otros ensayos. Recoge sus artículos sobre la política sionista y la creación del Estado de Israel de los años cuarenta, así como alguna de las polémicas creadas por su libro sobre Eichmann en los sesenta.

Ensayos de comprensión. Una colección de ensayos imprescindibles para conocer el desarrollo de su pensamiento. Encontramos aquí ensayos que van a ser la base sobre la que elaborará sus grandes obras, tales como *Los orígenes del totalitarismo.*

La condición humana. Es una de las obras más conocidas de Arendt. En ella plasma sus distinciones conceptuales acerca de la vida activa y el declive de esta en la Edad Moderna. Constituye un libro de referencia básico para conocer el pensamiento arendtiano.

Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ensayos sobre conceptos fundamentales de la teoría política: libertad, autoridad y sobre las crisis del mundo contemporáneo. Contiene el ensayo sobre la «Crisis de la educación».

Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal. Su libro más polémico, un minucioso reportaje del juicio contra Adolf Eichmann en Jerusalén, en 1961. Arendt despliega aquí una minuciosa descripción de los hechos que se juzgaban, y un epílogo en el que expone sus tesis sobre el caso y los problemas legales que este presenta.

Sobre la revolución. Una buena parte del libro está dedicada a comparar la revolución francesa y la revolución americana, subrayando el fracaso de la primera. La otra parte examina las posibilidades de la acción revolucionaria bajo la forma de los consejos populares en la Edad Moderna, así como los problemas de la democracia de partidos.

Crisis de la República. Recoge sus ensayos sobre la violencia, la desobediencia civil y la mentira en política.

La vida del espíritu. Un estudio sobre las actividades mentales –el pensar y la voluntad– y su recorrido por distintas tradiciones filosóficas. La tercera parte –el juicio– se publicó póstumamente en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant.*

Responsabilidad y juicio. Ensayos para pensar en «lo que hacemos», y su incidencia en el mundo, desde el punto de vista de la responsabilidad, tanto individual como colectiva.

Obras sobre Arendt

Para conocer la vida de Arendt, recomendamos la muy completa y exhaustiva biografía *Hannah Arendt. Una biografía*, de Elisabeth Young-Bruehl y la de Laura Adler, *Hannah Arendt.*

Desde los años noventa, la obra de Hannah Arendt se ha estudiado cada vez más en nuestro país, dando lugar a numerosas publicaciones en torno a su pensamiento, por parte de un nutrido grupo de arendtianos y arendtianas que han difundido su obra y traducido también estudios importantes sobre esta. Quien quiera adentrarse en el pensamiento de nuestra autora, tanto desde un punto de vista general como en algún aspecto más concreto, dispone pues de estas obras que aquí seleccionamos:

Manuel Cruz, Ed. *El siglo de Hannah Arendt*, Paidós, Barcelona 2006. Fina Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Her-

der, Barcelona 2007. Fernando Bárcena, *Hannah Arendt: Una filosofía de la natalidad*, Herder, 2006. Cristina Sánchez, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003. Neus Campillo, *Hannah Arendt: Lo filosófico y lo político*, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2013. Ángel Prior, *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Biblioteca Nueva, Madrid 2009. Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Cátedra, 2001. Hauke Brunkhorst, *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Biblioteca Nueva, 2006.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Arendt	Historia, pensamiento y cultura
1906. El 14 de octubre nace en Hannover	
	1914-1918. Primera Guerra Mundial
	1918. Proclamación de la República de Weimar
	1919. Levantamiento Espartaquista en Berlín, asesinato de Rosa Luxemburgo
1924-28. Estudia filosofía en Marburgo, Friburgo y Heidelberg con Heidegger, Husserl y Jaspers	
1928. Tesis doctoral con Jaspers sobre El concepto de amor en San Agustín	
1929. Se casa con Günther Stern (Anders)	**1929.** *Crack* de la bolsa de Nueva York; comienzo de la Gran Depresión

Vida y obra de Arendt	Historia, pensamiento y cultura
1933. En julio es detenida en Berlín. Después de su liberación huye de Alemania	**1933.** El 30 de enero Hitler es nombrado Canciller de Alemania
1933-40. Exilio en París; en 1937 es despojada de la nacionalidad alemana	**1935.** En Alemania se promulgan las leyes raciales de Nuremberg que privan de la ciudadanía a los judíos
1933-37. Trabajo social para la política sionista, fundadora del ala francesa de la *Aliyah de la Juventud* (1935); estancia de tres meses en Palestina (1935)	**1936.** Comienza la Guerra Civil en España
1937. Se divorcia de Günther Stern	**1939-1945.** Segunda Guerra Mundial
1940. Se casa con Heinrich Blücher; durante cinco semanas es internada como «extranjera hostil» en el campo de Gurs, Francia del sur	**1940.** Alemania invade Francia
1941. En enero escapa de Francia con Heinrich Blücher hacia Nueva York	
1941-52. Publicaciones periodísticas, sobre todo en revistas judías de Nueva York	**1945.** En enero liberación del campo de Auschwitz; en agosto bombardeos atómicos sobre Hiroshima y Nagasaki

Vida y obra de Arendt

1946-48. Editora principal de la Editorial Schocken, Nueva York

1949-52. Secretaria ejecutiva de la Jewish Cultural Reconstruction, Nueva York

1949-50. Primera visita a Alemania Federal después de la guerra. Reencuentro con Jaspers y Heidegger

1951. Publica *Los orígenes del totalitarismo*

1955. Profesora visitante en la Universidad de California

Historia, pensamiento y cultura

1945. Juicios de Nuremberg, en los que se procesa a los principales dirigentes nazis

1948. Fundación del estado de Israel. La ONU proclama la Declaración Universal de Derechos Humanos

1949. Fundación del Estado de Alemania Federal y de la República Popular China

1950-53. Guerra de Corea

1953. Muere Stalin

1955-56. Protesta masiva contra la segregación racial en Montgomery, comienzo del movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos

1956. Guerra del Sinaí

Vida y obra de Arendt

1958. Publica *La condición humana*

1959. Profesora visitante en la Universidad de Princeton (EEUU)

1959. Recibe el Premio Lessing de la ciudad de Hamburgo

1960-61. Profesora visitante en las universidades de Columbia, Northwestern y Wesley (EEUU)

1961. Participa en el juicio contra Eichmann en Jerusalén como reportera para la revista *The New Yorker*

1961. Publica *Entre el pasado y el futuro*

1963. Publicación de *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*

1963. *Sobre la revolución*

1963-67. Profesora en la Universidad de Chicago

Historia, pensamiento y cultura

1959-1975. Guerra de Vietnam

1959. Triunfa la revolución cubana con Fidel Castro

1961-1963. John F. Kennedy presidente de Estados Unidos

1961. Construcción del Muro de Berlín; primeros vuelos espaciales tripulados

1962. En octubre, crisis de los misiles en Cuba

1963. Marcha sobre Washington de Martin Luther King; asesinato de John F. Kennedy

Vida y obra de Arendt	Historia, pensamiento y cultura
1965. Profesora visitante en la Universidad de Cornell, Nueva York	
1967-75. Profesora en la Graduate Faculty de la New School for Social Research, Nueva York	**1967.** La Guerra de los Seis Días en Oriente Medio
1968. *Hombres en tiempos de oscuridad*	**1968.** Primavera de Praga e invasión soviética; movimiento estudiantil; asesinato de Martin Luther King
1969. Muerte de Karl Jaspers	**1969.** El Apolo XI llega a la Luna
1970. Muerte de Heinrich Blücher	
1971. Comienza el trabajo de *La vida del espíritu*, publicado póstumamente	**1971.** Premio Nobel de la Paz para Willy Brandt. Se publican los «papeles del Pentágono» con informaciones sobre la guerra ilegal de Estados Unidos en Vietnam
	1972. Estalla el escándalo de Watergate
	1973. Golpe de Estado en Chile, muerte de Salvador Allende y comienzo de la dictadura de Pinochet

Vida y obra de Arendt	**Historia, pensamiento y cultura**
	1974. Dimisión del presidente Richard Nixon
1975. Premio Sonning en Copenhague por su contribución a la cultura europea; viaje a Italia y Alemania Federal. Encuentro con Heidegger; Arendt muere en su casa de Nueva York	**1975.** Muere el dictador español Francisco Franco; fin de la Guerra de Vietnam

ÍNDICE DE NOMBRES Y OBRAS

A

Agamben, Giorgio 84, 85
Arendt, Max 14
Arendt, Paul 13
Aristóteles 82, 93

B

Bauman, Zygmunt 127
Blücher, Heinrich 13, 21, 23-25, 31, 37
Blumenfeld, Kurt 31

C

Camus, Albert 103
Cicerón 93
Clausewitz, Claus von 104
Cohn, Martha 13-15
Concepto de amor en San Agustín 20
Crisis de la República 30, 35, 92
Crítica de la razón práctica 115, 123
Crítica del Juicio 38, 115, 116
Cruz, Manuel 10

D

Descartes, René 66
Donnersmarck, Florian Henckel von 55
Dostoievsky, Fiodor 122

E

Eichmann, Adolf 8, 30-32, 34, 35, 38, 63, 108, 109, 111, 113-115, 117, 118, 120, 122-125
Eichmann en Jerusalén 9, 26, 30 120, 122-123
Einstein, Albert 24
El corazón de las Tinieblas 45
El hombre rebelde 103
El problema de la culpa 111
Entre el pasado y el futuro 92
Escobar, Pablo 121

F

Foucault, Michael 84, 105
Frank, Hans 123

G

Gadamer, Hans Georg 16
Gurion, Ben 25, 32

H

Habermas, Jürgen 93
Harrington, James 101
Havel, Vaclav 104
Heidegger, Martin 7, 13, 16-20, 22, 38,

66, 72, 119
Himmler, Heinrich 113
Hitler, Adolf 19, 113, 120, 123
Hobbes, Thomas 35, 103, 104
Husserl, Edmund 17, 19, 72

J
Jaspers, Karl Theodor 14, 19, 111, 112
Jefferson, Thomas 35
Jonas, Hans 16, 31

K
Kant, Immanuel 13, 14, 19, 38, 39, 63, 115, 116, 123
Kierkegaard, Søren 14
Kruger, Barbara 85

L
La condición humana 18, 28, 30, 35, 66, 67, 92
La tregua 59
La vida del espíritu 37, 39
Lessing, Theodor 11
Levi, Primo 58, 59
Los hundidos y los salvados 59
Los orígenes del totalitarismo 8, 26-28, 41, 65-67, 100
Löwith, Karl 16
Luxemburgo, Rosa 15, 31, 95 n.

M
MacCarthy, Mary 31, 39
Mann, Thomas 24
Maquiavelo, Nicolás 35, 93-95
Marcuse, Herbert 16
Marx, Karl 94
Mendelsohnn, Moses 13
Michnick, Adam 110
Milgram, Stanley 118
Modernidad y Holocausto 127
Montesquieu, Charles Louis de Secondat, barón de 35, 95
Mulisch, Harry 120

P
Pakula, Alan J. 114
Pettit, Philipp 93
Platón 7
Pocock, J. G. A. 93
Polibio 93

R
Rhodes, Cecil 47
Robespierre, Maximilien 97
Rousseau, Jean-Jacques 35
Rumkowsky, Chaim 34

S
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 19
Scholem, Gershom 33
Shakespeare, William 122
Si esto es un hombre 59
Skinner, Quentin 93
Sobre la revolución 30, 35, 36, 92, 100, 103
Sobre la violencia 36, 100
Sócrates 8, 38

Stern, Gunther 20
Sunstein, Cass 93

T
Tocqueville, Alexis de 35, 95
Trotta, Margarethe von 31

V
Varnhagen, Rahel 20
Viroli, Maurizio 93

W
Weber, Max 103
Wood, Gordon 93

Z
Zweig, Stefan 24

ARENDT

Estar (políticamente) en el mundo

Hannah Arendt (1906-1975) nos muestra uno de los pensamientos más originales del siglo XX. Se aparta de la tradición filosófica hegemónica y nos propone «pensar sin barandillas», desde derroteros no habituales, la compleja relación entre filosofía y política. Su apuesta por el espacio público y por el mundo común compartido como marco ineludible de nuestra condición humana, nos proporciona importantes claves para comprender las principales experiencias políticas de este siglo, como el totalitarismo, la sociedad de masas o las revoluciones. Su propósito se orienta al análisis de las experiencias humanas que crean los conceptos políticos fundamentales –poder, acción, violencia, responsabilidad...– para recuperar su sentido originario. En este libro se abordan los principales aspectos de su vida y de su obra que giran en torno a cómo estar políticamente en el mundo y qué consecuencias tiene la pérdida de ese mundo común.

Manuel Cruz (*Director de la colección*)

